دفاع عبدالرحمن بدوى
عن الزمان

د. وائل غالى

١٩٩٨

دفاع عبد الرحمن بدوى عن الزمان

دفاع عبد الرحمن بدوى
عن الزمان

د. وائل غالى

١٩٩٧

الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى – الفجالة
ت : ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة

تمهيد

تجاوز السياسة إلى الفكر

اهتم الدارسون والباحثون ممن تناولوا عمل عبد الرحمن بدوى بالنقد والتحليل من أمثال مراد وهبه ومحمود امين العالم واحمد عبد الحليم عطية وغيرهم بالجانب السياسى فى فكر عبد الرحمن بدوى. ولاشك ان عبد الرحمن بدوى عنى بالسياسة. ولكنه لم يعن بها فلسفيا ولم يضع نظرية فى السياسة أو الدولة أو الحكومة أو السلطة. ولا نكاد نجد له نصوصاً ذات شأن يتأمل فيها السياسة بطريقة نظرية صافية. هذا وإن كانت شئون السياسة والإجتماع والاقتصاد من أبرز المسائل الفلسفية منذ فجر نشأتها إلى العصر الحاضر: ما الجمهورية؟ ما السياسة؟ ما الدستور؟ ما المدينة الفاضلة؟ ما الصلة بين السياسة والدين؟ ما السلام والحرب؟ ما الدولة العلمانية؟ ما الدولة الدينية؟ ما الثورة؟

ولو شئنا ان نحدد على نحو دقيق طبيعة الصلة التى تربط الفلسفة والسياسة فى فكر بدوى وعمله فعلينا أن نجيب عن الأسئلة التالية: هل استنبط بدوي المبادئ النازية من نظرية زمان ووجود عند مارتن هيدجر؟ ام انه استنبط الفلسفة من النازية؟ ام ان الفلسفة الوجودية لا علاقة لها بالنازية؟ هل ارتبط عبد الرحمن بدوى بالنازية ارتباطا عابراً ام ارتبط بها ارتباطا مستمراً ومستقرا؟ كيف نقول باستمرارية نازية بدوى بعد ١٩٥٢ وهو احد صناع دستور ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢؟ هل كانت ثورة ١٩٥٢ نازية على نحو من الأنحاء؟ وهل كان بدوى يوليوياً على نحو من الأنحاء؟ ام ان انضمام بدوى للتيار النازى راجع إلى

نظرية تجاوز السياسة؟ وهل النازية تتقدم عنده على المبادئ؟ وهل ثمة صلة بين ارتباطه بالنازية وأرتباط مارتن هيدجر بها؟

هذه هى مجموعة متنوعة ومختلفة ومتشابكة من الاسئلة الاساسية التى تصوغ إشكالية عبد الرحمن بدوى النازية صياغة فلسفية لا صياغةبوليسية.

يروى الفيلسوف الفرنسى اليهودى المعاصر ايمانويل ليڤيناس عن الفيلسوف الفرنسى المعاصر آلكسندر كويريه انه كان عليما بنازية مارتن هيدجر قبل عام ١٩٣٣.

وبين عام ١٩٣٣و ١٩٣٤ كتب ك. كراوس فى كتابة العمدة «الليلة الثالثة» يحلل فيه النازية من زاوية اللغويات . ومعروف ان اللغة والكلام يحتلان موقعا فريداً فى فلسفة هيدجر. لكن هذا ليس دليلاً. لأن هيدجر ليس الوحيد الذى اهتم باللغة والكلام فى القرن العشرين. كان هناك دى سوسير العالم السويسرى المعروف. إلا ان كراوس كتب يقول فى الكتاب سالف الذكر إن مارتن هيدجر استبدل باللون البنى النازى اللون الأزرق الذى كان يؤثره قبل صعود النازية إلى السلطة فى المانيا.

ومنذ يناير ١٩٤٦ إلى اغسطس ١٩٤٨ نشرت مجلة **الأزمنة الحديثة** التى كان يترأسها أنذاك الفيلسوف الفرنسى المعاصر المعروف چان بول سارتر والذى انخرط على نحو من الانحاء فى مقاومة النازى فى فرنسا فى اثناء الحرب العالمية الثانية، نشرت المجلة اذن فى اعدادها ٤ و ١٤ و ٢٢ و ٣٥ سلسلة متواصلة من المقالات والدراسات المعادية لهيدجر والمناصرة له على حد سواء.

على الأقل اذن لم تكن نازية هيدجر سرا منذ البداية.

وراح عالم الإجتماع الفرنسى المعاصر الكبير لوسيان جولدمان يقرأ فى العام ١٩٥٥ فى الجلسة الموسعة فى مؤتمر دى سيريزى وفى حضور مارتن هيدجر نفسه الذى كان يتم الاحتفال به، قرأ لوسيان جولدمان إذن نصوصاً تثبت صلة هيدجر بالنازية على نحو لم يترك مجالا للشك.

وبعد مرور عامين على انتهاء هذه الندوة برهن ر. ميندير عالم اللغة الألمانية الفرنسى فى كتابه «لغة ميسكيرش» ارتباط فلسفة اللغة عند مارتن هيدجر بفلسفة اللغة الألمانية النازية. ونشر ج. ب. فييه فى العام ١٩٦١ مجموعة متنوعة ومختلفة من الوثائق المهمة والحاسمة ضمن رسالة دكتوراه عن «اللغات الشمولية». كما ان هناك منذ زمن شهادات العديد من الفلاسفة الألمان المعاصرين من أمثال كارل لوڤيت وكارل يسبرز وهيربرت ماركيور الذين ايقنوا منذ وقت مبكر ارتباط هيدجر بالنازية. وقد بين ذلك كارل لوڤيت فى مذكراته فى العام ١٩٤٠، وكارل يسبرز فى «ملاحظات حول مارتن هيدجر». كما ان هناك تقرير باومجارتن وكتاب فيكتور فارياص وشغل المؤرخين من امثال بيرنت مارتن وهوجو اوتو وجيدو شينيسر جير. . .

اما انتماء عبد الرحمن بدوى إلى النازية المصرية فلم يخفه هو نفسه بل أكده وراح النقاد يؤكدون ذلك من بعده . ولم تثر نازية عبد الرحمن بدوى زوبعه بسبب غياب الديمقراطية اصلا فى التربة المصرية والعربية. اما الزلزال الذى اثاره هيدجر فى

الغرب فيرجع إلى التضادبين الروح الديمقراطية الراسخة فى الغرب وبين النشاز النازى. كما كان هناك فى مصر تيار قبل١٩٥٢يدعو إلى التعاون مع الألمان لضرب المصالح الإستعمارية الإنجليزية فى مصر. حيث كانت ألمانية وانجلترا تتصارعان على إعادة تقسيم العالم بعد إذلال المانيا فى اتفاقية فيرساى عام ١٩١٩.

وكانت الفاشية المصرية قد ولدت من رحم الدكتاتوريات العديدة التى عرفتها مصر فى عصرها الديمقراطى الليبرالى منذ ثورة١٩١٩ . وكانت ديكتاتورية إسماعيل صدقى تستوحى نموذجها من ايطاليا التى ظهرت فيها الفاشية منذ١٩٢٢حين زحف موسولينى على روما. وكان عبد الرحمن بدوى قد ولد قبل ثورة ١٩١٩ بعامين وقبل ظهور الفاشية فى ايطاليا بخمسة أعوام. وفى اثناء دراساته الجامعية الأولية وحتى عام تعيينه معيداً عام١٩٣٨فى كلية الآداب جامعة القاهرة بانت الفاشية فى مصر فى عهد ديكتاتورية اسماعيل صدقى وماتلاها من سنوات، اى منذ تكوين جمعية «مصر الفتاة» وظهور أحمد حسين فى أفق السياسة المصرية. ومنذ عام ١٩٣٨وحتى اعداده الرسالة الماچستير كان عبد الرحمن بدوى عضواً بجمعية «مصر الفتاة» وكتب فى الجريدة التى تحمل اسم الجمعية العديد من المقالات النازية والفاشية المباشرة. فمن الضرورى ان نشير إلى ان احمد حسين كان يدعو منذ٣١اغسطس سنة ١٩٢٩«دعوته الفرعونية التى ذكرت مصر بدعوة موسولينى لبعث مجد روما القديمة»

دعوته الصريحه لشخصية الدكتاتور المخلص او «الدوتشي» من نموذج موسوليني. حرص احمد حسين في الظاهر على البعد عن الاحزاب مما يدل على انه حتى فى هذا التاريخ الباكر كان يرسم خطته المستقبلية على أن يكون له حزبه المستقل» «وفى العدد الثاني من «الصرخة» (١٠ مارس ١٩٣٠). بدأ احمد حسين يدعو إلى تكوين «ميليشيا فرعونية»، من منطلق أن «بهذه الطريقة استقلت الممالك وارتقعت. فمن قبل كانت ايطاليا الفتاة ورومانيا الفتاة والمانيا الفتاة وايرلندا الفتاة و تركيا الفتاة. كل أمة ارادت استقلالا أو نموا أو مجداً اتبعت هذا الطريق، طريق الشباب الملتهب بحماسة الإيمان، فما أحرانا بتكوين مصر الفتاة لتعيد لمصر نهضتها ومجدها» وفي العدد الثالث سمى احمد حسين هذه الميليشيا الفرعونية «جيش الخلاص» واستمر الحديث عن «مجد مصر» و «بعث الوطن»

ولم يكن أحمد حسين وحده يدعو إلى بناء الصناعة المصرية والتجارية المصرية. فقد كانت الحركة الوطنية ترفع كثيراً شعار مقاطعة البضائع الأجنبية، وكانت هذه هى الفترة التى اسس فيها سلامة موسى «جمعية المصرى للمصرى» . لكن عبد الرحمن بدوى لم يكن من اتباع الوطنية على طريق سلامة موسى وانما كان من دعاة الحكم المطلق: الملك فؤاد ومحمد محمود واسماعيل صدقى وعبد الفتاح يحيى فضلاً عن نقده للديمقراطية وتهربه من إعلان موقف محدد من الإنجليز أو الإشتراك فى مناوأة الإحتلال البريطانى أو استرداد الدستور من الملك فؤاد.

وفى١٣اكتوبر١٩٣٣اسس احمد حسين جمعية «مصر الفتاة»، اى عام واحد قبل حصول عبد الرحمن بدوى على الباكالوريا. «وفى٢١اكتوبر١٩٣٣صدرت الصرخة وفيها إعلان بتأسيس مصر الفتاة ومعه برنامج الحزب الجديد تحت عنوان «إيماننا» وجاء فيه: «شعارنا: الله الوطن الملك. .» «غايتنا: أن تصبح مصر فوق الجميع: امبراطورية عظيمة تتألق فى مصر والسودان.

وتحالف الدول العربية وتتزعم الإسلام» «اما تحت باب جهادنا العام» فالبرنامج يدعو إلى أنه:

«يجب ان نشعل القومية المصرية» و «أن تصبح كلمة «المصرية» هى العليا وما عداها كان لغواً لا يعتد به» .

« يجب ان يعرف ان الجميع بأن ارادة الشعب فى ارادة الله وان مصر فوق الجميع » .

«يجب أن نضع الأجانب فى مركزهم الطبيعى ضيوفاً فى مصر ليسوا اصحابها» وذلك بالغاء الامتيازات والمحاكم المختلطة بجدرة قلم، وتمصير الشركات الأجنبية، وجعل اللغة العربية هى اللغة الرسمية فى الحياة التجارية، ويوم الجمعة يوم عطلة عامة، وعدم التصريح للأجنبى بمزاولة عمل فى مصر إلا بتصريح خاص».

«يجب ان نحتكر تجارتنا الداخلية فلا نأكل إلا كل ما هو مصرى ولا نلبس إلا كل ما هو مصرى ولا نشترى إلا من مصرى ما استطعنا إلى ذلك سبيلا».

بالنسبة للفلاح يجب القضاء على الأمية وتيسير الماء النقى

وتعميم الجمعيات التعاونية فى الريف:

بالنسبة للتعليم يجب جعل التعليم الابتدائى مجانيا والتعليم الثانوى والعالى «فى متناول افقر الطبقات».

بالنسبة للمرأة يجب تعليمها لكى تكون «أما صالحة» و «أماً للأبطال» و «ليكون بيتها نعيم الحياة».

بالنسبة للطفولة يجب إعداد الاطفال ليكونوا «علماء وغزاة ونوابغ» .

بالنسبة للفنون «يجب أن نعيد إلى الفنون عظمتها الفرعونية والعربية حتى تقف فى خدمة البعث والإحياء، لا أن تكون وسيلة للهو والفجور» .

وعدل احمد حسين هذا الدستور بعد اعتقاله ونشر فى عدد ٩ديسمبر ١٩٣٢فى «الصرخة» «المبادئ العشرة» أو «انجيل الوطنية»:

١- لا تتحدث إلا باللغة العربية.

٢- لا تشترى إلا من مصرى ولا تلبس إلا ما صنع فى مصر ولا تأكل إلا طعاما مصريا.

٣- اعمل ثم اعمل واعمل دائما.

٤- تطهر فعل لربك وام المسجد يوم الجمعة إن كنت مسلما والكنيسه يوم الاحد إن كنت مسيحيا ويوم السبت ان كنت يهوديا .

٥- احفظ نشيد اسلمى يامصر ورتله فى كل حفل.

٦- احتقر كل ما هو اجنبى بكل نفسك وتعصب لقو ميتك إلى

حد الجنون.

٧- غايتك ان تصبح مصر فوق الجميع دولة شامخة تتألف من مصر والسودان وتحالف الدولة العربية وتتزعم الإسلام.

٨- ليكن شعارك دائما: «الله والوطن والملك»

ولم تكن فى مقالات عبد الرحمن بدوى التى نشرها فى جريدة «مصر الفتاة» كلمة واحدة عن مصر دائما كان الكلام عن ألمانيا التى ستظل محور تفكيره. لذلك فقد كان نازيا بالمعنى الألمانى الصريح وليس بمعبى «مصر الفتاة» وإن تلاقت مصالح المانيا النازية ومصر الفتاة فى الجوهر.

إذن فى اغسطس سنة ١٩٣٨ كتب عبد الرحمن بدوى يقول تحت باب فلسفة المذاهب السياسية فى جريدة «مصر الفتاة» وتحت عنوان «بر نامج حزب النازى» إن «هذه فصول قصار» شاء ان يعرض فيها «مبادئ حزب النازى وفلسفة النازية وكيف عالجت مختلف المشاكل فى السياسة الخارجية والحياة الإقتصادية والشئون الدينية والمسائل الروحية النظرية».

كما يضيف أنه سيعنى عناية خاصة «بالنظريات الفكرية والمذاهب الفلسفية التى تقدم عليها هذه الحلول والأعمال الضخمة التى قام بها هتلر من أجل ان يحقق المجد لوطنه». وواقع الأمر أنه لا يستنبط المبادئ السياسية النازية من الفلسفة النظرية العامة ولا يستنتج المبادئ الفلسفية من السياسة وانما يترجم المبادئ السياسية الصافية كما عبر عنها هتلر أمام

انصار حزبه الجدد فى قاعة «هوفبروى هوس» فى يوم٢٤فبراير سنة١٩٣٠.

ليس هناك إذن من شك فى نازية عبد الرحمن بدوى. لكن هذا الكتاب لا يريد لنفسه أن يناقش السياسة وانما هدفه الأخير هو تحليل عمل بدوى الفكرى. لان الفكر هو الجانب الأبقى فى التاريخ والجغرافيا والحضارة.

مقدمة عامة

عبد الرحمن بدوى والوجودية

بدوى وروح العصر

أصبح من المسلم به الآن أن الجانب المذهبى فى أعمال عبد الرحمن بدوى قد مات . أقصد أن الفلسفة الوجودية كمذهب عقائدى جامد قد مات . والمؤكد أيضاً أن التيار الراهن المائل إلى مابعد الحداثة يستلهم جوهره الجذرى العميق من بعض اللحظات التكوينية لأعمال فريدريش نيتشه ومارتن هيدجر التى أقام عليها عبد الرحمن بدوى مذهبه الوجودى . وذلك دون أن تكون الوجودية هى جوهر مابعد الحداثة .

كانت فكرة الغاية هى الفكرة التى يدور حولها التفكير فى العصر اليونانى منذ سقراط وكانت فكرة الخطيئة هى الفكرة المحورية فى العصور المسيحية المختلفة . وظلت ثنائية العقل والنقل فى السياق العربى والإسلامى قائمة حتى تطرفت إلى « الحاكمية الإلهية » . وكان محور الذات والموضوع هو محور عصور الغرب الحديث من رينيه ديكارت إلى جان بول سارتر .

وأما الفكرة التوجيهية منذ إجهاض ثورات الستينيات فى العالم وحتى اليوم فهى العقلية بعد الحداثية أو تيار ما بعد الحداثة الذى يصوغ الإطار لصناعة المشكلات وتحديد معالم التفكير والتطبيق . وهو صائغ البرنامج الذى يشكل طريقة التفكير والممارسة فى الإشكاليات وأسلوب مجابهتها .

ومشكلة المشاكل أن ما بعد الحداثة والحداثة مصطلحات غامضان . ولا يمكن حدهما بحد ولا بصفة . ولا تجرى عليهما

صفات أو ماهية أو جواهر . وبعبارة مقتضبة لا يمكن أن نحيط بجوهر الحداثة على الحقيقة ، لأنهما يعبران معاً عن ضباب فكرى لا يحده الوضوح أو اليقين .

أُستخدم لفظ ما بعد الحداثة فى تاريخ الأدب الإسبانى وفى الثلاثينيات للإشارة لفترة ماقبل ١٩١٤ وللدلالة على أدب أمريكا اللاتينية بين الحربين العالميتين . وهو لفظ صاغه المعماريون للقطع مع الثورة المستمرة والعودة إلى ذكريات الماضى . ثم أشار اللفظ إلى الفن عموماً الذى بات يطالب بمحو المقاييس . كما ارتبط اللفظ بلفظ مابعد الأيديولوجيات للدلالة على التسليم بالعقلانية التقنية . وتزامن ذلك مع إباحية عقدى الستينيات والسبعينيات . كما ظهر اللفظ فى النقد الأدبى فى الولايات المتحدة فى السبعينيات للدلالة على أدب سنوات الخمسينات وقد ظل اللفظ حائراً بين رفض التكرار الحداثى وبين رفض القيم الحداثية نفسها ، بين العودة إلى الوراء وبين دفع الحداثة إلى مداها الأقصى . والمشكلة هى أن ما بعد للحداثة استمرار للحداثة وقطع معها . تسير مابعد الحداثة على خط الحداثة نفسها من حيث إعلانها عن القطع مع الحداثة . لأن القطع هو الفعل الحداثى نفسه .

ومن ثم فما بعد الحداثة تعيد إنتاج الحداثة حتى يستقيم منطقها الداخلى وهو القطع مع الحداثة . ما بعد الحداثة تكرار للحداثة وليس تجاوزاً لها .

وواصلت الرأسمالية الصناعية تطورها فى مرحلة ما بعد

الصناعية . وأما لفظ ما بعد فيستخدمه الفلاسفة للدلالة على أن بعض المفاهيم المعيارية فى العلم ظلت مسبوقة بأبحاث جديدة . وأما لفظ ما بعد البنيوية فهو يدل على إرادة إتمام المسلمات النظرية الأساسية المعروفة . ثم إن ما بعد الطليعى يدل على التصوير التشكيلى المعاصر الذى يستخدم اللغة الشكلية المفارقة للحياة .

وفيما يتصل بما بعد البنيوية يدل المصطلح فى فرنسا على القطع وليس على الاستمرار . ويدعو إلى العودة إلى ما قبل البنيوية .

ومن مظاهر ـ وليس من جواهر ـ ما بعد الحداثة أيضاً بروز النزعة الكلبية وامتزاجها بالنزعة العدمية فى سياق النقد الفنى الأمريكى والإيطالى . وذلك على سبيل إخماد مشاكل الفن واستفزاز الروح الفلسفية العقلية الألمانية وتحطيم مفهوم التطور أو التشويش علي مفهوم التطور على أقل تقدير .

ومن خصوصيات فكر عبد الرحمن بدوى ما بعد الحداثية الملموسة هو نظره إلى ما بعد التاريخ الحديث . « فلسفة التاريخ البدوية » لا تؤمن على عكس أرنولد جيهلن ـ بالعلمانية أو بالتحديد أو بالتجديد وإنما تؤمن بتحطيم التاريخ لصالح رؤية دائرية .

والمقصود من التاريخ هو المصير الطبيعى والاجتماعى وللإنسان وليس المسار الإنسانى وحده . لأن الإنسان كائن طبيعى واجتماعى واع والإنسان هو الكائن الوحيد الذى فى

مقدوره أن يخلق حاجته بين جميع الموجودات .

ومن المؤكد أن عبد الرحمن بدوى ممن لا يقيمون التاريخ على الأحداث الراهنة أو المقاصد الدينية . كما لا يربط التاريخ بالخلق الأول .

لكن من علامات الحداثة التى لا يقبل بها عبد الرحمن بدوى هى فكرة تطور الفكر فى صورة إشراقات تدريجية بحثاً عن الأسس الجذرية أو تنقيباً عن الأصول المكتملة . لذلك فإذا كان عبد الرحمن بدوى محدثاً ـ وهو كذلك غالباً ـ فهو من المحدثين الذين يرادفون بين الحداثة أو النهضة وبين العود الأبدى إلى الأصل . عبد الرحمن بدوى النهضوى ـ ابن طه حسين ـ أصولى فى جوهره .

كما لا يقبل عبد الرحمن بدوى فلسفات التجاوز والتاريخ والتقدم التى ازدهرت فى أعقاب الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

لكنه على عكس ما بعد الحداثيين لا يرى نهاية للتاريخ سواء أصارت هذه النهاية الحساب أو انقلبت إلى غير ذلك . التاريخ بلا نهاية ، وإنما التاريخ عنده مربوط بحاضر الذات وحدها بمعزل عن الغاية الدينية والحدث الفلكى أو الكونى . الذات هى مقياس التاريخ . والتاريخ نفسه لا يصير أصلا . بل تكون دائرة مقفلة جميعاً على نفسها ولا تُفضى بعضها إلى بعض .

إذن فالتاريخ عنده ذاتى للغاية ، قيمى إلى أبعد مدى ، بلا علية ولا معقولية أو سببية . والتاريخ لا يحكمه قانون أو قاعدة .

ومشكلة التاريخية الحقيقية هى أن التاريخ يتكون من وقائع

حدثت مرة واحدة وإلى الأبد ، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائماً لأن تعود ، وما ذلك إلا لأن التاريخ يقدم على الزمان ، وأول خاصية من خصائص الزمان عدم قابلية الإعادة لأن الصفة الرئيسية للزمان هى الاتجاه ، والاتجاه يقتضى السير قدماً دون تراجع أو تخلف أو تكرار ، ومهمة علم التاريخ ألا التأريخ أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ ألا وهى أن يحاول أن يسترد ماكان فى الزمان ، لا ليحقق فعلياً فى مجرى الأحداث فهذا ماليس فى وسع أىّ كائن من كان أن يقوم به وحتى الله نفسه لايجعل شيئاً قد كان يتكرر هو نفسه مرة أخرى كما أنه لا يجعل شيئاً كان وكأنه لم يكن (١) .

إذن كيف يمكن التوحيد بين عدم تكرار الحدث التاريخى وبين طبيعة العام المكرور ؟ يقوم حل عبد الرحمن بدوى على النحو التالى :

أ- «إن الجديد هو كلية مناهج البحث ودقتها ، إحساس بالتنوع اللانهائى للأسباب ، وإرادة للفحص الموضوعى عن التاريخ بمساعدة مقولا ت أخرى غير مقولات السببية :

التراكيب المورفولوجية ومعانى الكل والأشكال النمطية .

ب- لم يعد من حقنا اليوم أن نرى فى التاريخ كلا يمكن إدراكه فى مجموعه . ولم يعد فى وسعنا أن ننساق وراء الرؤى الشاملة . ولا نجد فى أى موضع كشفاً تاريخياً محدداً للحقيقة المطلقة . ولا يوجد فى مكان مايمكن أن يتكرر هو نفسه .

جـ- ولنرتفع الآن فوق التأمل الجمالى للتاريخ . فلا ننساق

وراء دعوى أن كل مافى التاريخ جميل ، يجذبنا ذلك أن علاقتنا الحقيقية بالتاريخ ليست علاقة استمتاع وتأمل جمالى ، بل هى صراع : ذلك أن التاريخ يهمنا نحن بأشخاصنا ، وما يهمنا فيه يزداد اتساعاً كل يوم .

د- وها هى نحن أولاء مندفعون نجد وحدة إنسانية بمعنى أوسع وأكثر عينية مما كانت الحال عليه من قبل ونحن نعرف السرور العميق الذى تحدثه فينا النظرة التى نلقيها على أصل الإنسانية ولا يقصد فى هذا معنى « الأنسانية » فإن كلمة « إنسانية» تصور مجرد يضيع فيه الإنسان . ولقد تخلينا عن هذه الفكرة الغامضة . إن فكرة الإنسانية لا تصبح عينية وقابلة للإحاطة إلا فى جماع التاريخ الفعلى .

ولقد يبدو التاريخ الكلى خليطاً من الأحداث العرضية ، التى تدور فى دوامة إعصار ، إنه يجرى دائماً من اضطراب إلى اضطراب ، ومن شر إلى شر ، مع فترات تهدئة بسيطة ، وجزر صغيرة تطفو على الأمواج العاتية المضطربة ، أمواج الأحداث التاريخية ، حتى ليكاد يصدق قول ماكس ڤيبر « إن التاريخ الكلى طريق رصفه الشيطان بقيم محطمة » .

ولو نظرنا إلى التاريخ من هذه الزواية ، لما كانت له وحدة ، ولا تركيب ، ولا يعنى ـ غير التسلسل المشوش الأسباب الأشكال ، ومثلما يحدث فى الطبيعة على نحو أكثر انتظاماً .

هـ- والتاريخ والحاضر يصيران بالنسبة إلينا غير قابلين للانفصال الواحد عن الآخر .إن شعورنا بالتاريخ مندرج فى

استقطاب : ففي وسعي أن أعود كيما أتأمل التاريخ في بعد ، وأن أراه كموضوع بإزائي ، أو كجبل في البعد ، يمكن أن يدرك كلا في خطوطه العامة وفي تفاصيله . وفي وسعي أيضاً أن أدمج نفسي في الحاضر الأبدي : في اللحظة التي أنا فيها ، والتي تنحفر ، وهنالك يصير التاريخ في نظري ذلك الحاضر الذي هو أنا .

على أن النظريتين ضروريتان : موضوعية التاريخ بوصفه حقيقة أجنبية عنها ، مستقلة عن ذاتي وذاتية اللحظة الحاضرة التي بدونها لن يكون لتلك الحقيقة أي معنى عندي وعلينا أن نغذي الصورة الكلية للتاريخ بالشعور بالموقف الحاضر وفقاً لطريقتين في رؤية جماع الماضي . وكلما نفذت في الماضي ازدادت مشاركتي في المجرى الحاضر للأشياء جوهرية وأهمية»[٢] .

غير أن نظرتنا مختلفة تماماً عن نظرة عبد الرحمن بدوي، وذلك على النحو التالي:

أ- إن الجديد هو تخصيص وليس تعميم مناهج البحث العلمي وتفاوت درجات دقتها وحقيقتها . ولكن المؤكد حقاً أن السببية متنوعة وغير نهائية .من المؤكد أيضاً أن التحليل الموضوعي للتاريخ لا يقوم فقط على نوع واحد من السببية. بل قد لا يقوم أصلا على السببية في بعض الأحيان. فالعنصر الموضوعي لا يتشكل فقط بالمضمون السببي.

ب- لم يحدث قط أن أدركت فلسفات التاريخ ، التاريخ ، إدراكاً كلياً يصل إلى مجموع تفاصيل التاريخ وإنما حدث فقط أن رأت الاتجاه العام لحركة التاريخ وليس الاتجاه الشامل أو الشمولى أو المطلق . فالحقيقة المطلقة نسبية فى جوهرها تاريخية فى ذاتها . والجديد أيضا فى هذا الإطار هو تخصيص العام وتنوعه تنوعاً بلا نهاية . أى أن العام يرادفه الشمول ، الكل ، المجموع ، المطلق ، إنما يتصف مع السياقات غير المتكررة .

جـ- والمؤكد من جانب آخر أن التاريخ حافل بالجميل والقبيح معاً وليس بالجميل وحده . بل هو يجاوز الجميل والقبيح على السواء إلى الدلالة الذاتية بداخل وعى الإنسان . لكن التاريخ ليس فقط صاحب دلالة ذاتية وإنما تربطه بنا صلة عملية : هو موضوع ممارسة وليس تأمل إلا إذا كان المرء ينحصر فى حدود العلاقة التأملية أو الذاتية بالتاريخ .

د- ويحرّض عبد الرحمن بدوى على الوحدة الإنسانية الذاتية وليست الوحدة العامة . فالإنسانية العامة قد ماتت ولا يبقى إلا الإنسان الفرد . ويقوده ذلك إلى وحدة أحادية الجانب هى أى إلى وحدة ذاتية لا تجمع بين قطبى التقابل الذاتى الموضوعى .

وقد يسير التاريخ عرضاً . لكنه ليس دائماً فى دوامة إعصار . فلو كان التاريخ إعصاراً متواصلا لزال التاريخ نفسه تاركاً مكانه أمام قفز الوثوب المعروف .

وهكذا تُغيّب رؤية عبد الرحمن بدوى التاريخ وتحيله إلى حكاية أو رواية فنية لا علاقة لها بالعلم التاريخى المنهجى .

ورغمًا عن اعتقاده فى أن الوجود يحدث . إلا أن حدوث الوجود يقع خارج التاريخ ولا يكون مرحلة تاريخية أدنى أو أرقى من المراحل التاريخية الأخرى . يفترض عبد الرحمن بدوى التاريخ لكنه لا يعبأ به . ويتراجع عبد الرحمن بدوى بالحداثة إلى ما هو متخلف عنها فى صورة نقد محافظ لها .

إشكالية عبد الرحمن بدوى الفلسفية

يبدو ظاهر الأشياء متغيراً أما جوهرها فثابت غير متغير لذلك تقوم فلسفة عبد الرحمن بدوى الزمانية على تجاوز هذا التناقض وتهدف جعل الزمان جوهر الأشياء وليس ظاهرها على الإطلاق.

أما الأفكار المسبقة والطبيعية التى يبلورها الحس المشترك فهى تجعل من الأزل أو من الأبد جوهر جميع الأشياء ومجموع الظواهر حيث تظل القناعة راسخة بأن الزمان لو لم يكن متصوراً من قبل أن يحدث أو يعبر فمن المؤكد أن كان فى مقدوره أن يتصور قبل أن يحدث وبهذا المعنى يظهر ظهوراً أبدياً أو فى حالة محكمة دائمة . وبعبارة أخرى نضاهى دائماً بين الزمان والأبد أو بين الشئ والتقدم .

لذلك يجب أن نميز بين أمرين مهمين بداخل الأحكام المسبقة الصناعية التى تنكسر فى خلال المدة فى المكان . تحجب اللغة من جانب المتحرك وتجمده .

وفى جانب آخر تستخرج عاداتنا الفكرية والإدراكية والمادية ما يحتوى عليه سيل الواقع من ثوابت . ووحدة مجموع هذه الأحكام المسبقة الصناعية من نتائج إعمال ملكة الفهم وليس العقل أو الحدس . تحيل ملكة الفهم ولادة الجديد إلى القديم

والمدة إلى العبوة الفارغة فى أى مكان متجانس وأية كمية خالصة .

تتصور ملكة الفهم المادة والموضوعات والجمادات المفهومية والمنطقية . وتمثل ملكة الفهم إذن التواصل فى صورة سلبية . وبعبارة أخرى لا يتمثل الذكاء الإنسانى أو الصناعى الإنسانى الأشياء إلا فى أشكال متقطعة . وتقيم ملكة الفهم القوانين وتتوقع المستقبل. وبالتالى فملكة الفهم تتمتع بوظيفة عملية ونفعية. غير أن الحكم المسبق يقود ملكة الفهم إلى الارتباط الأولى» بالمواقف الراهنة أو المستقبلة للمتحرك وإلى التقليد بهدف الحركة وبمسيرة المجموع وخطة تنفيذه غير المتحرك وأخيراً، لأن ملكة الفهم تصوغ الأحكام المسبقة الفلسفية وتميل نحو الميتافيزيقا.

والأحكام المسبقة الفلسفية التى يقترح عبد الرحمن بدوى أن ينتقدها هى الأحكام التى جوهرها الفلسفة الغربية منذ زينون الإيلي. كانت فلسفة كانط وشلينج وشوبنهور ونيتشه والوضعية والأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة والرواقية والتجريبية والعقلانية ونظرية الحلول الألمانية ، أقول إن هذه الفلسفات جميعاً رغما عن أن عبد الرحمن بدوى قدمها وترجمها وشرحها بالتفصيل والإجمال عجزت تمام العجز عن فهم «الجديد الجذري»! .

كيف يكون إذن فهم الزمان ؟

كان زينون الإيلى هو أول من عرض مفارقاته المعروفة التى تدلل حسب تصوره على أن الحركة محالة . وذلك حسب رواية أرسطو فى كتابه عن الفيزياء .

لكن هل الزمان هو الحركة ؟

فور ولادتها وضعت الميتافيزيقا الجواهر المطلقة وراء حدود الزمان . من هنا مشكلة إيجاد محمولات إيجابية ومتحركة للزمان . وتزداد المشكلة حدة حين تقدم سيكلوجيا الزمان ، سيكولوجيا تكون علماً أو تصير علماً .

ما معنى العلم والزمان والحقيقة والمطلق فى هذه الحال ؟ إذا كان الزمان مفهوماً ومحدوداً أو محدداً فالمفهوم يقدم مجرى منتهياً وميتاً . وإذا كان الزمان غير قابل لأن يفهم أو يعرف أو يحد ففى هذه الحالة ، يعيد عبد الرحمن بدوى بناء الثابت الميتافيزيقى على حساب المتحول .

زمان الزمان

كان الزمان قبل «الزمان الوجودى» ، لعبد الرحمن بدوى زماناً ثانوياً قياساً بالمقياس الإلهى الأول خالق الكون والعالم والأرض والسماوات . والزمان عنده هو الآنية التى تحافظ على آنيتها وتمسك بها أو تضبطها فى ثبوتها . الزمان فى الآنية لحظة أبدية فى الزمان المتحرك من الماضى إلى المستقبل ومروراً بالحاضر . هو شبه أبدى أو نصف أزلى أو سرمدى تقريبى . وينتسب الزمان إلى الوجود النسبى المتوتر ، أى الإنسانى .

أما قبل ذلك فقد كان الزمان صورة وليس أصلا . كان صورة لإله أزلى . كان صورة حية ومتحركة للديمومة الثابتة . كان صورة تتشابه مع المثال الإلهى وتختلف معه دون أن يتشابه التشابه والاختلاف .

ثم تحول من صورة إلهية إلى صورة الحساسية المحض حيناً . وإلى صورة طبيعية حيناً آخر ، وإلى نقصان روحى حيناً ثالثاً . كان الزمان لحظة من لحظات حياة الروح التى تتجرد فيها الروح عن نفسها تماماً .

ومن المؤكد أن الروح متصلة بالزمان . لكن ارتباط الزمان بالروح ليس الارتباط الجوهرى . الزمان آنى وليس هنا . أما الزمان الذى هنا فى صورة أو فى تصور يحد من تماهى الروح

والزمان . الزمان العيانى طبيعى بالجوهر . وهو حدس فارغ بلا مضمون روحى أو فكرى . ما جدوى وصف الزمان بأنه الحسى غير الحسى أو المحسوس غير المحسوس أو الملموس غير الملموس ؟

صحيح أن الروح تظهر بالضرورة فى الزمان أو أن الزمان هو الروح نفسها التى هى هنا حيث تدرك فيها الروح تصورها لنفسها الخاص أو المحض . أما عبد الرحمن بدوى فيضع الزمان بالقرب من الوجود ودون أن ينفى حتمية الروح .

وإضافة عبد الرحمن بدوى لما أسماه الفلسفة الوجودية لا تتجاوز حدود التصوف الذاتى فى « وجود مستقل بنفسه ، فى عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير ، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات ، إن كل منهما عالم قائم وحده »(٣) لم يلتفت عبد الرحمن بدوى فقط إلى شعرية النفس أو الذات وإنما راح يبنى فرداً بعيداً عن العالم لا تربطه بالغير إلا صلة الفعل « فانتقال الذاتية من العزلة المطلقة إلى الغيرية لتحقيق الإمكان ضرورى إذن » (٤) . لكى تحقق الذات نفسها ، إمكانياتها ، وليس للاتصال بالغير من حيث الاتصال . يمثل الموضوع مشكلة للذات ، على الذات أن تحلها ، وليس طرفاً ضرورياً من أطراف تكوينها الجوهرى ، وتحرير الذات فى الموضوع يجعل شعرية النفس علماً ذاتياً أى أنه أقرب إلى الشعر منه إلى العلم . بل هو أقرب إلى الشعر الأنانى صاحب الكلية الذاتية ، الإطلاق الفردى . لم ير الذات فى شمولها .أى

بارتباطها بالموضوع ، بالخاص والعام . والرفع الذاتى عنده لا يعبأ بالمسار طويل المدى الذى يتكون فى اللحظات الفردية. عنده علاقة بالذوات وليس بمسار طويل.

لم يرد عبد الرحمن بدوى فلسفة وإنما أراد شعراً نفسياً مغلقا على الذات المفردة . فالمرء العارف ، المفكر ، المنظر ، المتصور ، لا يتصل بتصوره اتصالا مباشراً بالينبوع الحى للوجود : «إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد ، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس فى تيار الوجود الحى وانعزال عن مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه . إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة فى حالة الفعل الباطن الذى أنشب أظفاره فى الحياة المضطربة ، أى فى حالة تنتسب إذن إلى الإرادة والعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر» (٥) . ولذا يحل عبد الرحمن بدوى العاطفة والإرادة مكان مقولات العقل . ولذلك أيضاً هو فى صميمه أقرب إلى الشعراء منه إلى الفلاسفة الذين هم عقول بلا قلوب فى مدن بلا قلب . فكتب عبد الرحمن بدوى عدة دواوين شعرية منها « مرآة نفسى». والمفارقة أن معرفته الشعرية كانت أعلى من موهبته الشعرية .

الزمان والقرآن

والمقصود أن عبد الرحمن بدوى يتمتع بصفات المعلم حيث يملك معرفة دقيقة مؤسسة على دراسة علمية غير عادية للنظريات والأفكار والنصوص القديمة والحديثة .

ولو صوب عدته النظرية الضخمة نحو تأصيل فلسفى لمفهوم الزمان فى ميدان علوم القرآن والحديث لكان له أعظم الأثر فى بناء منظومة فلسفية حقيقية ومستقلة عن جميع التحقيقات والترجمات العديدة بل والعالمية ، حيث إن «النص» العظيم لا يحصر نفسه فى حدود الإعلان عن «الهو» غير المتغير بطبيعته وإنما هو يعبر عن المصير ويشكله . ولا يخفض موضوعه إلى أدنى درجات الإحالة الذاتية . كذلك فهو يتحمل مسئولية نقل الرسالات الملموسة . وإذا كان إلى الله المصير حسب التعبير القرآنى المتكرر والمعروف ، أفلا يعنى ذلك أن المسافة التى تفصل بينى وبين الإله؟

يقوم الوحى فى الإسلام على قاعدة تشبه أشكال الوحى الأخرى . فهو يقيم اتصالا بين إطلاقية الإله وبين نسبية الإنسان والبشر . وبالتالى فالحق لا يبقى جامداً ،إنما يتغير ويتحرك . وليس القرآن نصاً يعلن فيه الأزلى عن نفسه أمام الإنسان وكأنه يدور ويلف حول الهوية الواحدة التى لا شريك لها ، أو كأنه يريد الإفلات من محض العودة من الهو إلى الهو .

وقد كان ممكناً أن يوظف معرفته فى صياغة نظرية حول ثنائية الوحى : الوحى كبنية ثابتة وكظرف متحول . لكن أدونيس هو الذى كتب فى إطار الشعر « الثابت والمتحول » (٦) . وأشار محمود أمين العالم إشارات سريعة حول تنبيهات التراث العربى الإسلامى على مضى الزمان دون أن ترقى هذه الإشارات بطبيعة الحال إلى نظرية أو بداية تشكيل نظرية (٧) على كل حال لم تدرس الصلة التى تربط بين الزمان بالأزلى فى سياق النظر الفلسفى الخالص إلى ممكنات علوم القرآن والحديث .

إذن لم يربط عبد الرحمن بدوى بين فلسفة الزمانية والفلسفة القرآنية وإنما جمع بينهما دون توحيد يميل عبد الرحمن بدوى إلى الجمع بين أضداد العناصر والوراثات . ويتسع فكره العنيف إلى التجربة الإلحادية كما عبر عنها فى : « من تاريخ الإلحاد فى الإسلام» و «شخصيات قلقة فى الإسلام » و «الخوارج والشيعة». ويستوعب بإخلاص التجربة الأيمانية كما عبّر عنها بصدق مؤخراً فى كتابيه « دفاع عن القرآن ضد منتقديه» (٨) و «دفاع عن حياة النبى محمد (ص) ضد منتقديه» . وهو يوفق بين الشرق الذى لا يدرك الأشياء وبين الغرب الذى أعطاه مرجعيته عبر نيتشه وهيدجر . ولأنه توفيق تراه دائمًا لا ئذا بالليل . حقا كيف يتوحد التوحيد والوثنية ؟ كيف يصفو الصفاء والكدر فى الفكر ؟

لا يستطيع عبد الرحمن بدوى أن يجيب على هذا السؤال لأنه أقرب إلى روح الشاعر الرومانسى التى تتعارض بداخلها النزعة العدمية والنزعة المدنية اللاتينية .

ولأن أعماله تكونت من أخلاط متباعدة من العناصر والشعوب واللغات والأفكار والتيارات والحضارات فقد ظل متوتراً ببين التوحيد والوثنية . لم تشهد إضافات عبد الرحمن بدوى طغيان جانب فكرى على جانب فكرى مغاير . وذلك رغماً عن التصاق اسمه بالمذهب الوجودى العام . إنما هو شكّاك وضع فى دراما متوترة الروح الفلسفية الجرمانية والروح اللاتينية .

كان رينان قد أيقظه من غفوته التوكيدية الروحية . أما الآن فقد عاد إلى صحوته التوكيدية الجديدة من دون مقدمات .

ما هى حقيقة التوتر الفكرى بين الوثنية والوحدانية والجمع غير الموحد ، غير الجدلى ، بين متناقضات العقل والنفس ؟ فإذا كان بدوى يراعى « الطابع الديالكتيكى لكل ما هو موجود» (٩) بمعنى أنه يراعى أن الوجود نسيج الأضداد ، كل ما فيه يتصف بطابع التناقض ، فهذا التناقض لا يشق طريقه أبداً إلى الوحدة والتركيب . والممكن لا يجمع بين النقيضين لأن الإمكان بمعناه الحى ، الفعلى هو وحده الذى يجمع بين المتنافرين ، وهناك إمكان فعلى لا يقبل سوى القطبين المتنافرين . وبالتالى ليس

هناك أصلا فصل أصيل بين الإمكان وبين الفعل . هناك الإمكان المنطقي ، الشكلي ، المتفكر . وهناك الإمكان الفعلى ، الملموس . هناك ممكنات وليس ممكناً واحداً يجمع بين الممكنات المختلفة . والوجود فى إحدى لحظاته الأصلية فقط وجود ممكن لكنه ليس فى أصله وماهيته إمكاناً كما يذهب بدوى. لا خلاف على التناقض . لكن الخلاف على موقع التناقض. بالنسبة إلى الواقع هو شرط الممكن وليس العكسى والآنية هي شرط الوجود الماهوى وليس العكس . والإمكان مستقبل سابق أو مسبق . يصبح مستقبلا سابقاً ، يتحول إلى الآتى أو إلى ما سبق أن كان.

ينحصر الجدل عند عبد الرحمن بدوى فى حدود التردد بين قطبين متنافرين يضمهما كل موجود فى داخل ذاته دون أن يقود إلى وحدة أرقى. وهو فى حقيقته حالة خاصة منحالات أعم هى حالات الجدل الهيجلى .

والمؤكد أن هناك فارقاً كبيراً بين هيجل وبدوى. وهو فارق ليس فقط فى التامة فالجدل عند هيجل ليس كما يقول بدوى منطقياً عقلياً وإنما هو لحظة من لحظات النظرية التى تسلب فيها النظرية سلباً عقلياً. هو نفسه ليس منطقياً. هو لحظة من لحظات ماهو منطقى، الفعل الشامل. والمنطقى عند هيجل مثلث وليس واحداً: يبدأ بالوجود لكنه لا يتوقف عند الوجود كما يفعل عبد الرحمن بدوى بل يتحول إلى الجوهر والتصور أى أن الوجود

واحد فى سياقات المنطق وليس السياق الوحيد . أما الجدل الذى يعنيه عبد الرحمن بدوى فهو الجدل النفسى . جدل العاطفة والإرادة . أىّ أنه جدل ناقص . فالرفع عند هيجل أيضاً مثلث الأضلاع وليس فقط إزالة التعارض بواسطة مركّب الموضوع»(١٠) . فالإزالة هى إحدى اللحظات التكوينية للرفع وليس اللحظة الوحيدة لأن حركة ال «Aufheben» تقتضى العبور من طريق الإزالة والحفاظ والرفع . وهو الطريق الذى يقود إلى الحركة المستمرة غير المتهية .

يتوحد التعارض ثم يتكون من جديد ثم يرفع . والسكون نفسه لحظة من لحظات الحركة المستمرة ، غير المتوقفة فى محطة دون غيرها من المحطات . وبالمناسبة فالتركيب عند هيجل ليس تجاوزاً جدلياً . والتجاوز الجدلى هو تثليث الإزالة والحفاظ والرفع . وليس التركيب . فالتركيب لحظة من لحظات المعرفة غير المتصلة بالجدل أصلا

يتحفظ هيجل ويزيل ويرفع الطابع الحركى الدائم . أما عبد الرحمن بدوى فيتحفظ فقط على إحدى لحظات التثليث وهى لحظة الاحتفاظ . لا خلاف على أن الحركة مستمرة ، على أن المدة دائبة السيلان ، على أن التغير يشمل الأضداد . لكن مصدر الخلاف هو معيار هذه الحركة . عند بدوى هى العاطفة والإرادة .

أي أن معيار هذه الحركة . عند بدوى هى العاطفة والإرادة . معيار الحركة نفسى أو جزء من الحركة النفسية . والجدل عنده

أحادى الجانب متوتر فقط لا يحفظ ولا يرفع . فالتوتر عنده قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما فى شىء لا يمكن أن نطلق عليه صفة الوحدة . لأنه إذا كانت هناك وحدة فهذا يعنى أن الجدل عنده يحفظ بالإضافة لحركة النفى ، لكى يكون هناك فى واقع الجدل شىء اسمه وحدة النقيضين فالمفروض أن الجدل يقتضى لحظة هيجل المحافظة غير الموجودة عند بدوى .

فوحدة النقيضين عند بدوى ليست وحدة . أو هى صورة الوحدة . فإذا كان التقابل متوتراً أبداً فهذا يعنى أن التقابل غير موحد على الإطلاق . ولذا لايسمى عبد الرحمن بدوى وحدة التقابل باسم الوحدة وإنما باسم مركّب من المتقابلين (١١) . أى باسم وحدة يتوحد صورة يخرج فيها المتقابل عن المتقابل الثانى وهو يتحدث فى وحدة متوترة وليس عن وحدة متقابلة أو متناقضة أو متعارضة . أى أن ما يعنيه هو التوتر وليس التناقض لأن التناقض منطق مقلوب ، معكوس ، ممنوع . وأما عبد الرحمن بدوى فيرتضى لغة المنطق لصالح لغة الإرادة والعاطفة . يتناقض الوجود . لكنه لا يتوحد أبداً ولا يحل أبداً

ورغماً عن ذلك ، فعبد الرحمن بدوى يحتفظ بالثالوث فى تصوير مقولاته عن العاطفة والإرادة وبالتالى فهو رغماً عن اعتراضه على جدل هيجل يتحرك عن غير عمد فى إطار التثليث الهيجلى . فأصل العاطفية « تألم ، حب ، قلق » . ويقابلها « السرور، الكراهية ، الطمأنينة » . وأما الإرادة ، فهى أولاً « خطر ، طفرة ،تعال » . ثم يقابلها « أمان مواصلة، وتهابط » هناك إذن

تثليث أصلي وآخر مقابل أو متقابل في حال العاطفة وفي حال الإرادة . ورغماً عن نفسية جدل التألم فهو يحتوى كذلك على جدل التاريخ الطبيعي : « الرقى فى مرقاة التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر ، نوعاً ومقداراً [. . .] وفى الحيوانات ذوات الخلية الواحدة لا نرى شعوراً بالألم أو لا نكاد ، إنما يبدأ ذلك فى ذوات الأكثر من خلية ، ويزداد بازدياد عدد الخلايا ، وهكذا حتى يصل إلى الإنسان ، والإنسان بدوره يتدرج فى هذه الناحية فى سلم يبدأ من الرجل البدائي مستمراً حتى رجل الحضارات العليا فى أعلى مراحل تطورها » (١٢). وبالتالى فجدل الذات المفردة يمر بالضرورة ورغما عن الاتجاه الوجودى لتحليل عبد الرحمن بدوى ، يمر إذن باللحظة الأخرى، لحظة الجدل التاريخ الطبيعى وجدل التاريخ الطبيعى وجدل التاريخ الإنسانى. أى أن التألم ليس ظاهريا ذاتية مفردة فقط. وذلك من وحى تدرج التألم النفسى نفسه أو الوجودى نفسه. إن التألم مربوط بتغير العصور: «فنحن نعلم أن عصر المدينة فيه يتألم الناس أكثر منهم فى عصر الحضارة ؛ والسعادة بالتالى فى هذا الدور الأخير عند الإنسان أكبر منها فى دور المدينة» (١٣). إذن جدل التألم مربوط بجدل التطور العمرانى . ففى العمران اليونانى ازداد التألم فى دورة المدينة بوجه خاص بعدما نظر اليونانى فى العصر الهوميرى نظرة باسمة مقبلة على الحياة . بل جدل التألم وثيق الصلة بجدل السياسة: «فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق سعادة أكبر جداً من العهد التالى لها» (١٤). بل هو

وثيق الصلة بجدل الحروب : السنوات السابقة على الحرب أكثر هناء من السنوات التي تليها . وتراكم جدل التألم التاريخي الطبيعي الإنساني العمراني والسياسي والعسكري تبلور في أعمال المتشائمين من أمثال ليوبردي وشوبنهور وإدوارد فون هرتمن ونيتشه وبودلير ودوستويفسكي واشترندبرج وهيدجر وروسو. . .

والمفارقة الجوهرية إن إمكانيات الإنسان ازدادت في وقت انخفضت فيه شروط تحقيقها الفعلي . وبعبارة أخرى ، ازدادت امكانيات الإنسان الإنتاجية الصناعية ، لكن علاقات الإنتاج حالت دون تحقيق هذه الإمكانيات . يقول بدوي إن الإمكانيات قوبلت بالمقاومة . لكنه لا يحدد طبيعة هذه المقاومة وحدودها . فالتألم إذن مصدره ليس الحد من تحقيق الإمكانيات وإنما تعارض الإمكانيات مع شروط التحقيق ، تطور القوى المنتجة وحدود علاقات الإنتاج . أي أن مصدر التألم فعلا هو الحد من تحقيق الإمكانيات . لكن هذا الحد هو الحد الذي يقيمه قانون العلاقات الاجتماعية التي لا يراها بالطبع بدوي ، الذي يبحث عن مصدر الشعور الذي لاحظه عند الذات المفردة الماهوية « بأن ثمت مقاومة تعانيها في جانب الغير وهي تحقق ما بها من إمكانيات» (١٥) .

فالمعنى الوجودي حسب تصوره يتوقف عند حدود ملاحظة الظاهرة دون سبر أغوارها ، يرى ويعيش التناقض ، لكنه لا يفسره . هو يريد أن يعيش التناقض دون أن يتصوره : تجربة

حية تعارضية شديدة وعنيفة تجمع « بين حال التألم والسرور فى توتر مستمر ، ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له» [١٦]. بل بالعكس يرتبط الطرف الأول بالطرف الثانى ارتباطا متوتراً أبداً.

أما عندنا فالأصل هو الآنية التى تنتقل إلى الوجود الماهوى . تنتقل الوقائع إلى الإمكانيات وتتحقق الفعل إذن سابق للإمكان وليس العكس ، فى توكيد الإمكان العقل الجدلى الموضوعى وليس الشعور بالذاتية . ينتقل الفعل إلى القوة ، يتحقق الواقع فى صورة ممكنة . أما عبد الرحمن بدوى فيرى الدرجة العليا لسرور الذات المفردة فى تملكها نفسها بكل ما في وسعها تحقيقه من إمكانيات ، دون أن تكون قائمة على الغير مستمدة بشىء منه أى أن الإمكان أفضل يقوم على الواقع بل يستمد الواقع نفسه من الإمكان .

وأما تحليل الحب فهو أمر خطير لأنه المقطع الأول فى كلمة فلسفة . فالفلسفة حب لشىء مغاير ، شعور الذات المفردة بالذات المطلقة . وإذا راحت الذات فى الغير ماتت الفلسفة مبنية على ثنائية الذات والغير . لو فقدت الذات نفسها أو فقدت الغير موقعها ماتت الفلسفة . وحين يحيل المحبوب إلى طبيعته ويفنيه فيها ويتصوره على نحو ذاته أصبحت الفلسفة مقولة ذاتية : فالصورة التى لديه عن الغير صادرت عن ذاته . فالموضوع من نسيج الذات فى الفلسفة الذاتية . وحين يجتمع الموضوع داخل الذات تتكون وحدة الذات والموضوع فى العنصر الذاتى دون الطابع والاتجاه . وهو نفسه اتجاه علم النفس الوجودى عند عبد

الرحمن بدوى : تمتص الذات الموضوع وتفنيه في داخلها ، تملكه كأداه لتحقيق نفسها . والأدلة على ذلك كثيرة : الإخلاص فى الحب ، الأمانة فى الزواج ، الحب الصوفى الإلهى . . وهى فلسفة ذاتية مطلقة لأنها تصل إلى حد ابتلاع الذات الإلهية فى الذات المفردة . هى فلسفة: اتية مؤلهة : الذات المفردة الإلهية .

« وليس لهذا غير معنى واحد ، هو أن الذات قد اتسع وجودها حتى انتظمت كل شىء فلم يعد ثمت غيرها» (١٨) . وهذا الحب الشامل لا يزيل ، لا يرفع جدلياً المفارقات ، المتناقضات ، المتعارضات . ومن هنا فقط بدوى فيلسوف وليس حكيماً أو عارفاً أو مالكاً الحقيقة . فالفلسفة من حيث جوهرها قلق دائم بسبب العجز أمام امتلاك المعرفة المطلقة . الفلسفة طموح مستمر ، حركة لا تقف ، بل لم تتوقف قط . لكن هذا يعنى أيضاً عجز العقل الفلسفى عن تخصيص الموضوع . وهو الموقف المعروف فى تاريخ الفلسفة بالموقف اللاأدرى. إن الفلسفة تموت عند تحقيق إمكانية معينة . لكنها ما تلبث أن تحيا من جديد حتى تحقق المكنات الأخرى غير المتناهية ، أو تلك التى لم تتحقق بعد . وحب الحكمة أو المعرفة أو العلم أو المطلق أو ما إلى ذلك من غايات عظمى ، حركة تنقطع عند كمال إمكانية معينة لكنها سرعان ما تستأنف حركتها فى إطار ممكنات غير متناهية . وإفناء الموضوع فى الذات ليس إلا تحقيقاً لإمكانية واحدة من إمكانيات الذات المتفلسفة . وأما الممكنات الفلسفية الشاملة فهى مجموع التبادلات بين الذات وبين الموضوع .

لكن علم النفس الوجودى الديناميكى فهو فلسفة الشعراء والروائيين والقصاصين . عبد الرحمن بدوى فيلسوف الأدباء . لكنه لم يكن مثل زكى نجيب محمود لم يكن أديب الفلاسفة . لكنه مثله فى ذلك مثل زكى نجيب محمود لم يخلق مقولات عقلية جديدة فى حين أن الفلسفة إنتاج أو قوة منتجة مولودة للمقولات العقلية ، حتى ولو ظلت غاية الفلسفة دائماً بعيدة ، عسيرة المنال ، متباعدة كلما اقتربت منها الذات المتفلسفة بوصفها حب المعرفة تسيردائماً إلى آت لم يتحقق بعد ، وإلا انتهت وتوقفت عن أداء وظيفتها العقلية .

والقلق شرط ضرورى للتفلسف لكنه شرط لا يكفى . فالقلق تعبير صادق عن كمون الإمكان ، عن درجة متطورة فى مسار الوعى الإنسانى بذاته : «إذ ما يقلقنا فى القلق ليس أشياء حاضرة فى الوجود العينى ، بل إمكانية التحقق نفسها فى هذا الوجود ، وهى إمكانية خالية من كل تعين غير مجرد كونها إمكانية» (١٩) . والكشف عن العدم فى القلق بداية الميتافيزيقا . وأما الكشف عن الصيرورة وراء العدم والوجود المترابطين فقد كان بداية الجدل . «ولذا أصاب هيجل كل الصواب حين جعل لكل قضية موجبة أخرى سالبة ، ولكل موضوع نقيضه ، وجعل منطق الوجود يقدم على هذا السلب المستمر» (٢٠) وإنما يرى عبد الرحمن بدوى أن خطأ هيجل يكمن فى توحيد المتناقضات، أى أن الخطأ الذى ارتكبه هو ابتكار الجدل نفسه . فجدل بدوى الذاتى لا يسمح إلا بالسلب المستمر . أما المحافظة والرفع فهما

حركتان في التجاوز الجدلي لا يعرفهما ، أو لا يريد أن يعرفهما . وأما التركيب فلا يعرفه التجاوز الهيجلي أصلا وإنما يعرفه منطق التصور والعدم عند هيجل هو الوجه الآخر للصيرورة نفسها .

على أي حال لا يريد بدوى الخلاص . وهي فكرة راهنة نظّرها إدجار موران مؤخراً في فرنسا في كتاب مهم عن مصير الأرض يرفض فيه أو يطالب فيه بأن نتخلى عن « الإنجيل والتوراة » وأن نقيم كتاباً جديداً جوهره « الضياع » ورفض الخلاص . إذن القلق ضروري ، أصيل ، وجودي ، جوهري . لكن العاطفة التي تشمل القلق وتفوقه « حال وجدانية لا فكرية » ، بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، بعكس الحال في الفكر حيث لا يكون العقل غير مرآة تعكس . وكلما زاد هذا الاشتباك ، بواسطة اشتداد يتم في أعلى صورة في حال التوتر ، يزيد شعور الذات بنفسها . والأمر في الفكر بالعكس ، فكلما صفت مرآته ، أي صار موضوعياً أكثر ، قلت صلته ، وبالتالي شعوره ، بالوجود» (٢١).

إذن فالصلة التي تربط العاطفة بالوجود أوثق وأقرب من تلك الصلة التي تربط الفكر بالوجود . ولذلك لكي يكون بدوى متسقاً مع نفسه عليه ألاّ يتحدث عن الفكر الوجودي ، المذهب الوجودي ، الفلسفة الوجودية ، التيار الوجودي . . . وهذه مأساة الوجودية عموماً ومأساة بدوى خصوصاً . إنما يعنيه في المقام الأول هو « تألمي الخاص وليس المعرفة الموضوعية للألم » ، حياة

الألم وليس مقولة الألم نفسية الألم وليس موضوعية الألم »، . .
والمشكلة عنده ليست فى أيهما أسبق الفكر أم الواقع وإنما المشكلة سيكولوجية بحتة : أيهما أسبق ، الفكر أو العاطفة ، فى إدراك الوجود؟

ومن المحقق أن بدوى عاطفى وليس مفكراً : « فالشعور بالوجود فى حال الألم أقوى منه فيه حال معرفة الألم ، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات وبين الوجود ، بينما هنا فى حال المعرفة اتصال غير مباشر ، فلابد أن نحس بالألم أولا ونحياه لكى نقوم بمعرفته ، الإتصال المباشر ييسر إدراكاً أعمق» (٢٢)
وهذا هو جوهر الاختلاف بين بدوى وبين هيجل : بدوى عاطفى ، أما هيجل فمفكر . وبعبارة أدق ، بدوى يعشق المباشرة ، بينما يصبر هيجل صبراً طويلاً على غير مباشرة التصورات الفكرية . وهذا هو السبب العميق فى نزوعه عبد الرجمن بدوي نحو الشعراء والمتصوفة ، حيث سيادة النمط المعرفى المباشر ، المعرفى من أول نظرة . . .

وهذا الاختلاف بين بدوى وبين هيجل يقرب . . بدوى من هيدجر . فبدوى وهيدجر يتماهيان تماماً فى القول بأن الوجود غير معقول ، واصبح المنطق التقليدى بلا جدوى . والمؤكد أن هيجل يرفض أيضاً المنطق الأرسطى . لكنه يعيد صياغته ولا يرفضه رفضاً كلياً . والمقصود بالوجود المعقول عند هيجل التناقض ونقيضه ، أي التناقض وعدم التناقض (أرسطو). وأما

هيدجر وبدوى فيماثلان بين المعقول وبين منطق أرسطو ويرفضان على هذا الأساس أن يكون الوجود معقولا بعقل حديث .

إذن الوجود هو نسيج الأضداد غير الموحدة ، يحتوى على النقيضين فى آن ولا يحتوى على نقيض النقيضين فى آن أخر تتساوى فيه المتقابلات دون أن تتماهى تماماً ، أى أنها تتساوى مساواة فيزيائية ، ميكانيكية . وأما هيجل فيرى فى الوجود مجالا متناقضاً وغير متناقض فى أوقات متباعدة . أى إنه يقبل على - خلاف هيدجر وبدوى - مبدأ عدم التناقض قبولا لحظياً ثم ينفيه ويرفعه . يحوى الوجود الهيجلى المتقابلين بكل ما لهما من حدة وشدة وتمزق . وليس فى هذا الوجود أى توفيق أو تخفيف . لكنه يرفع التعارض فى لحظه من اللحظات حتى يكون لمصطلح الوحدة معنى . فالوحدة عند بدوى لا معنى لها لأنها متوترة ، أى أنها لا توجد بين المتقابلين ولو للحظة عابرة لكنها ضرورية ، حقيقية . ولا يمكن أن يتوحد المتقابلان عند عبد الرحمن بدوى لأن المتقابلين منفصلان الواحد عن الآخر ويثب من الواحد إلى الآخر . لكنهما لا يتصلان أبداً .

الهــوة

وتكاد تسير مجموع مؤلفات عبد الرحمن بدوى على قاعدة أو منطق الطفرة أو الوثبة الضرورية الذى لا يربطه ضابط قائد واحد وموحد . فهناك هوة سحيقة بين نيتشة (١٩٣٩) وبين أفلاطون (١٩٤٣) وبين اختيار هيدجر وبين «منطق أرسطو ، الجزء الأول» (١٩٤٨) وبين «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» (١٩٤٠) وبين «روح الحضارة العربية» (١٩٤٩) إلخ . . . فلا تدرى هل الفيلسوف نيتشوى؟ يونانى؟ مسلم؟ ألمانى؟ عربى؟ أرسطى؟ إنسانى؟ إلهى؟ منطقى؟ متصوف؟ مفكر كامل؟ مثقف شامل؟ شاعر؟ عالم نفس؟ رياضى؟ وسيطى؟ مؤرخ؟ فيلسوف؟ عالم؟ مثالى؟ واعظ؟ سياسى؟ قاضى؟

وقد يكون هذا كله . إلا أنك لن تجد فكرة تتوسط هذا كله . لأن فكرة التوسيط نفسها تناقض فكرة أخرى أساسية هى أن كل عمل من أعماله يكاد يكون في عزلة تامة عن غيره من الأعمال .

وليست مؤلفاته وحدها بل الوجود نفسه عنده غير متصل الحلقات!

ويدعم عبد الرحمن بدوى انفصال الوجود بطبعه وباخفاقات الرياضيات الحديثة فى حساب اللامتناهيات من أجل إدخال

الاتصال فى العدد المنفصل بطبعه · «إذ مهما صغرت الكسور التى نتصور وجودها بين وحدة عددية وأخرى تليها مباشرة ، فإنها قابلة للانقسام إلى غير نهاية ، ومادامت اللانهاية لا يمكن أن تعبر بطريقة متصلة ، فإنه لا بد أن تبقى ثمت هوة ، مهما كان من ضآلتها ، بين الوحدة والوحدة ، أى أن الاتصال بينهما مستحيل» [٢٣] .

وهنا يجب أن نشير إلى بعض الحقائق المهمة . فمنذ قرن تقريباً ، أصبح تاريخ العلوم تاريخاً مستقلا عن التفاسير الإبستمولوجية المختلفة . وافترض الفلاسفة أن تاريخ العلوم هو تاريخ تصورى وليس تاريخاً يحوى مجرى الأحداث العلمية . ومؤسسو تاريخ العلوم بوصفه علماً مستقلا هم : بيير دوهيم ، بيير تانرى ، هث ، تسوستسن ، شولفيل ، ليون بلوك ، كديريه (واحد من أساتذة عبد الرحمن بدوي) ، ميتسير، سارتون. . . ممن درسوا تاريخ الرياضيات اليونانية وعلم القرن السابع عشر وإضافات نيوتن التاريخية ، والكيمياء. . .

والملاحظة الثانية هى أن تاريخ العلوم أصبح درجة درجة حاسماً لفهم تاريخ الفلسفة ، من جهة ، ولبلورة فلسفة العلوم ، من جهة ثانية . وفيما يختص بفلسفة العلوم قدم كارل بوبر منهجية مهمة لدراسة تاريخ العلوم فى إطار نظريته الخاصة

للعلم والتى هدفها الأساسى تحديد ميلاد المعرفة . وأما النزعة الوضعية المنطقية فتجهل تماماً تاريخ العلوم . وأخيراً ، بل على وجه الخصوص ظل تاريخ العلوم مهماً لإدراك تاريخ النظريات الفلسفية . فالمثالية الألمانية على سبيل المثال وضعت جانباً تماماً تاريخ العلوم بسبب افتراض المعرفة الموضوعية غياباً للمعرفة . لكن الصلة وثيقة بين العلم وبين الفلسفة عند اليونان ، وعند الوسطيين ، الكلاسيكيين فى القرن ١٧ والقرن ١٨ من أمثال ديكارت وعمانوئيل كانط ، والقرن ١٩ عند أوجست كونت وكورنو، والقرن العشرين عند هسرل وفريجه ورسل وفيتجينشتاين الذين استغلوا جميعاً تطور المنطق ونمو العلوم الرياضية .

وقد حلل موجلير الصلة التى تربط أفلاطون بعلم عصره ، كما وضح جيرو الصلة بين الفيزياء بالميتافيزيقا عند ليبينتز ، وإيفون بيلافال ربط بين ليبينتز وديكارت ، و ج . فيلمان وصل الفيزياء بالميتافيزياء عند عمانوئيل كانط ورسل والمشكلة الرئيسية التى تعترض التفكير هى التالية : كيف تكون الصلة التى تربط تاريخ العلوم بتاريخ الفلسفة صلة خصبة ؟

أصبح الاتصال مشكلة رياضية منذ أرسطو وبالتالى فهى ليست مشكلة حديثة . وفى فلسفة أرسطو الطبيعية تقوم نظرية

الجواهر الملموسة وصيرورتها مقام الجواب على السؤال الناشئ عن خبرتنا المدركة : هل الحركة ، الزمان ، الجسم ، بوصفها جواهر ملموسة ، وقائع؟ أم أن المقصود هنا وهْم خصيصة واقعية؟

وإذا كانت الجواهر واقعاً فإننا فور تصورنا كمية متصلة فلابد أن نتصورها كمية قابلة للانقسام إلى غير نهاية . وإذا كان الاتصال صفة أنطولوجية فى صفات الأجسام فإن هذا يعنى أننا نضعها قابلة تماماً للانقسام . لكن الاتصال الوثيق بالانقسام يقود إلى مشكلات غير قابلة للحل . يقول أرسطو :

«إن هناك حقاً مشكلة إذا وضعنا جسمًا ، أى كمية ، بوصفها قابلة تماماً للانقسام وإذا كان هذا الانقسام ممكناً : ماذا سوف يتبقى قادراً على الهروب من الانقسام» (٢٤).

وهذا الاعتقاد فى القابلية غير المنتهية لانقسام الأجسام مرتبط بالمحاولة الكبيرة تماماً فى الاعتقاد بأن ذلك يرجع إلى وهم بصرى . الاتصال وهم أم معرفة ساذجة ؟ بالعقل ندرك انقطاعاً فعلياً فى الواقع المدرَك (٢٥) .

ويرى أفلاطون أن الأجسام مساحات غير قابلة للانقسام ، مجموعات من المساحات . غير أن أرسطو يعترض أن الطروحات

المقدمة تقود إلى التقابل مع الرياضيات . وهو الأمر الذى لا يجب أن نلجأ إليه [٢٦].

وتحليل عبد الرحمن بدوى للرياضيات المنفصلة إنما هو امتداد للنزعة الذرية القديمة . والاعتراضات الأرسطية القديمة على النزعة الذرية معروفة . فالنتائج المترتبة على التحليل الذرى غاية فى الخطورة لأن التسليم بأن الذرات قابلة للانقسام إلى غير نهاية والاعتقاد فى العناصر البسيطة والمبادئ التفسيرية يقود إلى نتائج غير منتهية . إلا أن البداية فى سياق البرهان الرياضى عليها أن تكون محددة ، محددة ، لكى تستطيع أن تقود من طريق النتيجة المنطقية ، إلى نتيجة مستنبطة بالضرورة منها . ومن جانب آخر يطرح أرسطو السؤال : كيف تتوالد العناصر فيما بينها ، كيف تتناسل!

يرى أرسطو أن الاتصال الذى توحى به الخبرة المدركة ليس وهمًا على الإطلاق [٢٧]. الأجسام عنده متصلة فعلا . واتصال الأجسام لم يعد عقبة أمام الفهم العقلى للطبيعة . بل هذا الاتصال صفة من الصفات التكوينية للحركة .

إذن المشكلة الأساسية هى: لماذا ينفصل أرسطو عن أفلاطون والذريين؟ لماذا الاتصال يستطيع أن يصبح صفة دالة؟ بأى معنى يفهم أرسطو الاتصال وكيف يدمج أرسطو هذا التصور فى التحليل الفيزيائى للظاهرة الطبيعية؟ والجواب عن هذه الأسئلة

يجرنا إلى بحث آخر . المهم هو أن عبد الرحمن بدوى ينظر إلى الرياضيات نظرة أفلاطونية ، ذرية ، معتمدة ومعروفة فى تاريخ الفلسفة وأقصد أن الرياضيات لا تطابق مذهبه بقدر ما يطابق تفسيره الأفلاطوني والذرى مذهبه النفسى الديناميكى .

ومن جانب آخر، من الجانب الوجودى ، يستوحى عبد الرحمن بدوى مصدره الميتافيزيقى من فلسفة ليبينتز التى سبق أن وضعت مذهباً قائماً برأسه حول الذوات القائمة كل منها بنفسها ، مغلقة عليها فى داخل ذاتها ، دون الاتصال المباشر بين ذات وبين ذات أخرى ، أى أن الوجود منفصل الحلقات . والنزعة الذرية عند ليبينتز هى المبدأ الثانى فى نظريه الوجود . وهو مرتبط بالانسجام الشامل أو الكونى . والانسجام الكونى نتيجة من نتائج الآلية الميتافيزيقية .

تدخل جميع الممكنات فى تنافس حسب كمال كل ممكن على حدة . وأحسن عالم ممكن هو العالم المترتب على هذا التنافس . والانسجام الشامل مترتب أيضاً على الحساب الإلهى ، مفتاح حل مشكلة الأحسن أو الأفضل . فالكمال هو أكبر تنوع مع أكبر نظام [٢٨]. وهذا العالم تحيين لهذا المطلب . يقول ليبينتز [٢٩]، إن هذا الترابط أو الانسجام القائم بين جميع الأشياء المخلوقة يجعل كل جوهر بسيط مربوطاً بعلاقات تعبر عن جميع العلاقات الأخرى . وبالتالى فكل جوهر مرآة حية دائمة للكون . وعدد التعابير مشروط بعدد الأجزاء المتنوعة . ويتم كل ذلك فى سياق أكبر النظم لأن الجواهر تعبر جميعاً عن الشئ نفسه كما أن من

الممكن أن ينظر إلى مدينة واحدة من نواح مختلفة ومتنوعة . «فالمونادا» وجهة نظر إلى العالم ، إلى الكون الذى تدركه على نحو يختلف جوهرياً عن نظرة المونادات الأخريات . لكن الكون يبقى كما هو . ويقود اختلاف وجهات النظر إلى التعبير عن الشئ نفسه وإلى نظرية التعبير المتداخل (٣٠) إذن شرط نظرية الانسجام الكونى هو نظرية التعبير : هناك اتصال بين الجواهر دون تأثير للجوهر على الآخر . وتقوم حجة ليبينتز على النحو التالى:

أولا: التحول من المركب إلى البسيط (٣١): فعلة المركّب الكافية هى المكونات . فإذا لم يكن هناك ما يمكن أن نطلق عليه صفة الكائن الواحد فلا يمكن أن يكون هناك كائن أصلا .

ثانياً: التحول من البسيط إلى المركّب : حيث لا يوجد كائن لا توجد كائنات عديدة . فالجوهر هو الوحدة الحقيقيه . ولكّى نكشف العلة الكافية لما هو قابل للانقسام يجب أن نكشف النقاب عما هو غير قابل للانقسام .

ثالثًا: من اللامبالاة إلى مبدأ الاختلاف : يجب أن نلجأ إلى علة التمييز والاختلاف الكافية : وأما علة الاختلاف المادى الكافية فهى ليست عادية وإنما هى روحية (٣٢).

وأما إمكان التمييز فالتخصيص كائن خارج المادة . لأن المادة ليست سوى الظاهر بل هى الظاهرة . ولكى نبين المادة الظاهرة علينا أن نكشف مبدأ التغيير ،أىّ الجوهر غير المادى .

رابعاً: يتغير القسور وتقوى المادة بقوة غير مادية ، بقوة

تتجلى فيها الجواهر غير المادية ، بفعل القوة ، بفرد الكم وتحويله إلى قوة تصورية ، إلى نفس . كتب ليبنيتز يقول:

«إن الإجسام هى بنفسها قاسرة ، ساكنة . لكن هذا لا يصح إلا إذا فهمنا العبارة فهمًا تاماً» . ويميز ليبينتز بين كمية القوة وبين كمية الحركة . ومن هنا فهو يختلف اختلافًا واضحًا عن ديكارت . فعند ديكارت مجموع الحركات لا تتغير فى الطبيعة . فهى تتوزع فقط على النحو البائن فى المعادلة: «$e = m v$» .

ويلوم ليبينتز ديكارت أنه لم ير أن الحركة ليست وضعاً من أوضاع الامتداد. فإذا تغير الامتداد يتغير الخلق إذا كان الوضع نمطاً أو وضعًا . وأصل الحركة عند ليبينتز لم يعد المادة وإنما أصبح القوة التى تتحكم فيها الجواهر الروحية الكاملة. بداخلها تحيين للحركة التى تنتشر بها وتتحقق [٣٣].

ويترابط مع هذا اللوم أن ديكارت لم ير أن الخبرة تكذب الفيزياء التى صنعها ، فيزياء الجسم على مسطح مائل . وتصبح المعادلة عند ليبينتز $e = mvz$ [٣٤].

وخامساً: ينتقل التغيير إلى الهوية التى تؤسسه . فهناك ما يشبه جوهرية الهوية المؤسسة للتغيير . إذ إن هوية الجوهر واجبة الوجود الدائم. لكى نؤكد أن الشئ نفسه يبقى رغماً عن التحولات ، فهناك هوية غير زمنية هى هوية القوة المتنامية فى الزمن . والزمن ليس إلا ظهور المضمون فى صورة الجوهر نفسها . الجوهر نفسه الفردى هو الذى يدوم . إذن الهوية هى العلة الكافية المفسرة للتوالى : تصورى أنا لنفسى أساس

الترابط بين جميع حالاتى . المفرد هو أساس المجموع. وغير الزمنى هو أساس الزمن [٣٥].

فكل ما هو حّى يتغير إلى غير نهاية . وبدون النفس قد لا نستطيع أن نقول إن الجسم نفسه هو الذى يتحول [٣٦].

وأما النقطة الثانية الأساسية فى نظرية ليبينتز فهى نظرية الذات الجوهرية أو المونادات . وهى النقطة الأهم بالنسبة لتحليلنا لمقولة عبد الرحمن بدوى حول الوجود المكون من ذوات منفصلة عن بعضها تمام الانفصال . كتب ليبينتز يقول فى كتابه عن «منظومة جديدة للطبيعة واتصال الجواهر» إنه لكى نجد الوحدات الواقعية يجب إيجاد نقطة واقعية حية أو ذرة جوهرية . إذن الوحدة الواقعية المقصود منها أنها وحدة أنطولوجية. إذن لا هى عدد ولا هى نقطة فيزيائية . فكلاهما تجريد . فالمقصود فى النقطة هنا تلك النقطة التى بلا أبعاد. الحى هو إذن «الإنتيليكيا» هى الذرة ، الجوهر ، غير القابل للانقسام . غير المركب . . . كما كتب يقول فى الكتاب نفسه إن النقاط الفيزيائية قابلة للانقسام فى الظاهر . فالفيزياء علم الامتداد القابل دوما للانقسام فى الظاهر والنقاط الرياضية إنما هى نقاط دقيقة. لكنها أنماط وإضعاف للامتداد . يقول ليبينتز «إن هناك فقط نقاط ميتافيزيائية ، هناك فقط جواهر دقيقة وواقعية وبدونها لا يكون هناك واقع» . إذن النقاط الميتافيزيائية هى العلة الكافية الأنطولوجية لكل ما هو موجود وقابل لأن تلاحظه العين المجردة .

وقد لا يكون هناك كثرة إن لم يكن هناك مسبقاً وحدة حقيقية . كتب يقول إن الجواهر هى الذرات الطبيعية الوحيدة (٣٧).

وبالتالى فالأفراد كما نراهم مركبين هم نتاج تجميع الجواهر البسيطة أو المونادات أو الوحدة. «فموناد» لا تعنى شيئاً آخر يختلف عن الوحدة. الموناد هى الوحدة . وهناك فى أدق شذرة مادية عدد غير نهائى من الجواهر أو المونادات. ولكى يتم إنتاج المركب يجب أن يكون هناك عدداً لا نهاية له من العناصر البسيطة. الجسم مجموع جواهر. إذن يجب التعرف على مونادا سائدة. والمونادا بسيطة بلا أجزاء. وهذا ليس تكراراً وإنما يعنى أن الأنفس غير منقسمة مثلما كانت النفوس التقليدية.

وقيام الذوات فى استقلال كامل عن غيرها من الذوات عند عبد الرحمن بدوى مشتق أيضًا من نظرية ليبينتز فى الاستقلال المونادى، والتى تقوم أولا على أن غير الجوهر هو أساس الحمل، أى أنه لا يمكن تأسيس الحمل على غير التصور المضمون فى موضوع الحمل. إذن النقطة الأولى فى نظرية الاستقلال عند ليبينتز نقطة منطقية. بل هى مبنية على المنطق الحملى أو منطقى الإسناد الخبرى. والمعروف أن القضية الحملية فى صورتها العامة «و ـح» يمكن تفريعها من أكثر حيثية: من حيث طبيعة الموضوع ونسبته إلى المحمول، ومن حيث توزيع السلب والأسوار وبالإمكان إسناد السلب والأسوار للمحمولات.

والقضية الحملية عند ليبينتز تتم أولا وأخيراً بمعنى الموضوع، بالدلالة على المعنى الذى للموضوع، أى أن المحمول لا يقوم إلا لاستخراج المعنى الذى للموضوع.

والنقطة الثانية فى الاستقلال المونادى هى تلقائية الجوهر ، تلقائية غير الجوهر. والمونادا تلقائية محض لأنها تستخرج من نفسها عدداً كثيراً من المحمولات . فكل حالة من حالات الجوهر الحاضرة فى الجوهر تصيب الجوهر تلقائياً . ولا يستقبل أى جوهر أى شئ من خارجه ولا يرسل أى شئ إلى خارج نفسه .

ولا سبيل للاتصال بعد هذا إلا عن طريق الوثب من الواحدة إلى الأخرى، الوثبة أو الطفرة أو التلقائية كما قلنا. وفكرة الوثبة هذه هى التى تتوسط فى تحليلنا بين الفلسفة وبين السياسة عند عبد الرحمن بدوى.

القسم الأول

اختيـــار نيتشــه

الفصل الأول

جذور الإشكالية النيتشوية

«من وجهة وضعية الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، يمكن» رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة إلى موقفين: موقف التبعية وموقف الإستقلال. اما التابعون فانهم ينقسمون قسمين : التابعين لتاريخ الفلسفة الوسيطة، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة وهم على اختلاف نزعاتهم، اهل اقتباس أكثرهما هم اهل ابتكار» [١]. وعبد الرحمن بدوي واحد من الفلاسفة التابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة في الاتجاه الذى صاغه فريدريش نيتشه ومارتن هيدجر. ورغماً عن ان ليبنيتز قد ربط بين القوة وبين الجوهر فعبد الرحمن بدوى لم يخصص له كتاباً او بحثاً طويلاً. لكنه خصص كتاباً للحديث عن فشته وشلنج لأنهما ربطا بعد عمانوئيل كانط بين القوة وبين الذات. كما خصص كتابا للبحث في فلسفة شوبنهاور لأنها ايضاً احد المصادر أو أحد الطرق التى تقود إلى فلسفة نيتشه. وذلك لأن شوبنهاور ربط بين إرادة الحياة وبين تصور الضعف وهكذا لم يكن اختيار الحديث عن فشته وشلنج وشوبنهاور عند عبد الرحمن بدوي اختياراً اعباطياً .بل أختيار فشته وشلنج وشوبنهاور مرتبط بالخيار النيتشوي..

كان أرتورشوينهور يقول بأن الوعي جزء لا يتجزأ من عالم الظواهر وبأن الوعى نفسه يظهر ولا يتخفى وراء اى ستار. أما " الشيء في ذاته فهو غير قابل لأن يدمر. لأنه يعيد إنتاج نفسه في صور لانهائية. كان السؤال الكبير المطروح على بساط البحث بعد رحيل عمانوئيل كانط هو: ما العمل «بالشيء في ذاته» الذى

تركه كانط دون ان يسبر اغواره. قال كانط «بوجود» الشيء في ذاته» أولا: باعتباره الاساس لظهور الظواهر؛ وظهورها يتم تبعاً للصور القبلية. لاتدرك الأشياء إلا بحسب طبيعتها وبالإضافة إليها، أي أنها لا تستطيع ان تدرك من الواقع إلا الواقع الظاهري. أعني أنه لايمكن التحدث عن «ظاهرة» إلا اذا كان هناك شيء يظهر يكون هو الواقع والحقيقي. فكما أن كل تغير يقتضي بالضرورة ثابتا، كذلك كل ظاهرة تستلزم بالضرورة شيئاً في ذاته. وثانيا: قال كنت بوجوده باعتباره تصوراً محدداً من شأنه أن يحول بين الحساسية والذهن وبين ان يزعم أن موضوعاتها هي اشياء في ذاتها وليست ظواهر؛ أو بعبارة أوضح ، الشيء في ذاته فكرة نضطر إلى افتراض وجودها باعتبارها الحد الذي يجب ان يقف عنده مدى قدرة الحساسية والذهن على الإدراك» [٢]. واما شوبنهور فقد جعل الشيء في ذاته يظهر . القول بوجود الشيء في ذاته «قول صادق» [٣]. لكن البرهان على وجوده بطريقة كانط غير مجدية. بل طريقة البرهان نفسها غير مجدية. وجود الشيء في ذاته ليس في حاجة إلى الإرادة «التي تظهر مباشرة لكل إنسان على هيئة الاساس لكل وجود ظاهري» [٤].

ويقود هذا القول عند شوبنهور إلى ميتافيزيقا الحب. يكون الحب فيها هو الشعور بالملل وممارسة الجنس والتناسل. لأن الحياة ماهي إلا تألم. ولا تجاوز للتألم إلا بالفن. لأن الفن يكرر مافي الظواهر من جواهر. اما المستوى الثاني في ترتيب

الخلاص من آلام الحياة فيتمثل فى الحياة الزاهدة ، حيث يفهم المرء او يكتشف عبث ارادة الحياة وذلك عبْر فعل الشفقة. تقود اذن فلسفة شوبنهور إلى الموت. وقد خصص شوبنهور لمشكلة الموت «صفحات طوالا عالج فيها مشكلته لأول مرة بالتفصيل، من الناحية الميتافيزيقية الخالصة. وقد بدأ هذا البحث بملاحظة نفسانية تتعلق بالموقف الشعورى الذى يقفه الكائن الحى بإزاء الموت: فقال إن الظاهرة النفسية الأولى فيما يتصل به هى الجزع منه» (٥).

لكن هل الوجود فى ذاته الذى يتمثل عند شوبنهاور في إرادة الحياة هو الله نفسه. وبعبارة أخرى، هل يتصف خطاب شوبنهور بالصفة اللاهوتية ولو كانت معكوس؟ ليس خطاب شوبنهور خطابا لاهوتيا. ولوكان لاهوتيا لصار لاهوتاً متألما لا يرض بأى شىء. فلاشىء يشبعه اويحقق له رغباته المتنوعة. هل لاهوته أعمق؟ هل يدمر نفسه بنفسه؟ ريتشارد ڤجنر هو الذى استعمل لفظ «إرادة الحياة الإلهية» دون الإشارة الواضحة او المباشرة إلى الجنون أو غير ذلك من الصفات.

ارتبط الإله عند ڤجنر بإنقاذ الأنفس عبْر الفعل الإنساني . ويطلب ڤجنر إلينا جميعاً ان نشفق على إلاله كما يتصوره وان نتعاطف معه ونحسن إليه. بل علينا ان نتخلى عنه بوصفه موجوداً وجوداً ضرورياً او حتمياً. ليس فى مقدور إلاله سوى ان يريد. ومن ثم ليس فى مقدوره سوى أن يتألم. وهذا هو عين تصور فريدريش نيتشه وفلسفية وقت تأليفه <u>لجينيالوجيا المأساة</u>

ووقت تشيكله الأخير لتصور ارادة القوة فى آخر مراحل تطوره الفكري . كما أعجب فجنر بتصور نيتشه للغرائز التى تقوم جميعها على إرادة القوة. واما شوبنهور فقد آثر فى الربط عند نيتشه بين ارادة القوة وارادة الحياة . فبوصفها ارادة حياة اى لان ارادة القوة ارادة واحدة ووحيدة ومتعددة وثابتة ومتحوله ، فهى إرادة ممزقة، متألمة ، متناقضة ، مأساوية تعيش حياتها فى بكاء دائم.

يمثل إذن شوبنهور الظاهرة شبه الأولى التى ظهرت على مسرح الميتافيزيقا قبل نيتشه لتعلب دوراً من ادوار ارادة القوة . فإرادة الحياة تتمزق فى وحدة وعزلة . لكنها تبقى رغماً عما تفعله فى نفسها من تدمير وتناقض ظاهرى لا يبين منه سوى الوهم .

إرادة الحياة عند شوبنهور هى " الطفرة" التى يسمو بها الفكر سمواً شعرياً . «وهى طفرة نقوم بها بالفعل ، دون أن ندري ونشعر شعوراً واضحاً بكيفية قيامنا بها ولا العلة التى دفعتنا إليها ؛ بل نجد أنفسنا مدعويين إلى القيام بها دون وعى منا ولا شعور ، ودون أن تكون ثمت مقدمات مذهبية برهانية يمكن استخلاصها منها . وكل مفكر ، مهما ادعى وتظاهر بأن كل مافى مذهبه محكم النسيج المنطقي ، معقول ، نجده يلجأ إليها إذا فتشت جيداً فيه» (٦) . ولذا يبدو لي أن فلسفة شوبنهور ومن اتبع هداه فلسفة غير عقلية . لكن يبقى أن نيتشه هو الفيلسوف الذى تأثر بمقولة شوبنهور التى مؤداها أن الإاردة

«هى الجوهر الباطن والسر الاعظم لهذا الوجود ، وما الوجود ، وما الوجود فى الواقع إلا تحققها الموضوعى» (٧) . «فكل شىء يمكن إذن أن يفسر بأن مرده إلى الإرادة». (٨) .

وليس نيتشه هو الفيلسوف الوحيد الذى تأثر بفلسفة شوبنهور . تأثر بفلسفة شوبنهور ايضاً إ . هارتمان فيلسوف ألمانى غير معروف تمام المعرفة . لأنه امتاز عن غيره من المتأثيرن بفلسفة شوبنهور بأنه ذهب بأفكار شوبنهور إلى حدودها الأقصى والمتطرفة .

قلنا إن عبد الرحمن بدوي كتب شلنج وفشته لأنهما يشكلان مدخلاً رئيسياً لفلسفة نيتشه . مما يدل على ترابط إنتاجه . وعلى سبيل المثال فقد سبق ان ربط شلنج بين الإرادة والطبيعة . وقال بأن الطبيعة لا تربط الذات بنفسها ربطا ادراكياً وانما يربطها « ادراكها لقوة إنتاجها» (٩) . «ولو لم توجد ارادة لما وجد نشاط محض حر يتميز من الإنتاج ، ولكان نشاط العقل والإنتاج شيئا واحداً ، ولما امكن العقل ان ينظر إلى إنتاجه على أنه موضوع للتأمل ، وبالتالى لما وجد إدراك ووعى بالمعنى الصحيح ، ولما وجدت معرفة ولهذا فان الارادة هى التى تحمل نظام امتثالاتنا كله . والمعرفة تتوقف على الإرادة ، لا العكس . إذ الإرادة غير مشروطة وتهيمن على كل معرفة» (١٠) .

ومبدأ الإرادة الذى قامت عليه فلسفة نيتشه نجد بذوره ايضاً عند تفريد فيلهيلم ليبنيتر . فالكون كله عنده مؤلف من جواهر فردانية وروحية سماها الأحادات ." والاشتهاء " هى

احدى الخاصتين البارزتين في الأحاد الذى هو النفس البشرية . ويعني الاشتهاء فى الأحاد النزوع « إلى الإنتقال من الإدراكات التى حصلها إلى ما بعد . وهذا النزوع يسود كل حساسية . ووجود هذا الإشتهاء هو الذى يفسر اللذات والالام ، والشهوات. وهذا ايضاً المحرك الأول للإرادة» [١١] .

ومن هنا كان خطأ رينيه ديكارت . ففى التأمل الثاني في طبيعة النفس الإنسانية ، بحث فى معرفة النفس الانسانية لأنها أيسر من معرفة الجسم . الإرادة عند ديكارت توضح او تبين الفكر (COGiTANS) . لكنها لا تدل من وحى نفسها . بعبارة أخرى ، يبدو حقا ان الفكر (COGiTATiO) يحتوى مجموع عناصر الوعى النفسى ومن بينها عنصر الإرادة . يقول رينيه ديكارت : « ولكن اى شيء انا إذن ، أنا « شيء مفكر » ، وما الشيء المفكر ؟ إنه شيء يشك ، ويفهم ويتصور ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس ايضاً» [١٢] . الإرادة اذن نحو من أنحاء التفكير .

واما عند فلاسفة الإرادة المحدثين بدءاً من ليبنيتر إلى شلنج وفشته ونيتشه وهيدجر فالفكر نحو من أنحاء الإرادة . والإرادة هى إرادة الانتصار على النفس قبل ان تكون رغبة في السيطرة على الغير . مما يجعل « الشيء فى ذاته » الذى علقه عمانوئيل كانط لمن جاء وابعده شيئاً غبريا ومتعدداً . ومن ثم صار الشيء فى ذاته إلى التغير والتحول . وبالتالى ماتت التفرقة بين الشيء فى ذاته والشيء فى غيره ، الجوهر والمظهر . ولم تعد الفلسفة

بحثا عن الحقيقة وانما اصبحت بحثا عن الكذب وعن شيء آخر . أصبح الفيلسوف فنانا . ويريد الغير لان إرادة الوهم اقوى من ارادة الحقيقة . ولان الخدعة لذة سائرة في مصير خلاف يهدف النمو والتشكيل .

وهناك على كل حال آباء وأجداد وجّهوا نيتشه نحو طريقة معينة في النظر إلى العالم هم ليبنيتز وفشته وشلنج وشوبنهور . وهي طريقة جوهرها «الإرادة» . ولذلك ليست مصادفة ان تكون السطور الأولى في كتاب عبد الرحمن بدوي الاول عن نيتشه دائرة حول السياسة . فهو يريد « لهذا الوطن» ان « يثور ثورته السياسية » (١٣) . وفي هذا السياق ليس صحيحاً على الإطلاق ان الفلاسفة التابعين لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة « ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية » (١٤) فعبد الرحمن بدوي يتميز بخياره النيتشوي . لكن هذا الخيار يقوم عنده ليس من واقع تفوق الحضارة الغربية وانما ينهض على الشعور الحاد بأن الوطن « في أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم ، وما اصطلح عليه حتى الآن من اوضاع ؛ في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة كي يضع مكانها نظرة أخرى ، كلها خصب ، وكلها قوة ، وكلها حياة » (١٥) . واذا كان عبد الرحمن بدوي يشعر بضرورة السلوك في مسالك . العالم الحاضر وحسب مقتضيات العصر فإنه على يقين تام بأن هذا السلوك لا يخلو من « متناقضات » (١٦) . بل إنه لا يريد من ابناء اللغة العربية « أن يؤمنوا بمذاهب » الفكر

الاوروبي « ويسيروا فى الاتجاه الذى سار فيه ، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته . فليس يعنينا من إمر هذا الإيمان شيء . وإنما الذى يعنينا حقاً ، والذى من اجله أخذنا أنفسنا بهمة العرض والتحليل لهذا الفكر ــ هو أن نحملهم على ان يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوربي ، ويتأملوا فى المشاكل التى أثار ، والحلول التى قدم ، وأن ينظروا نظراً عميقا ، فيه حرص وفيه جد ، فيما أتى به من نظرات فى الحياة وفى الوجود ، لكى يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير ، دافعاً ، مادة وأداة من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة .» [١٧] . ويضيف : « نحن لا نقدم إذا حلولاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للإستهلاك ، ونحن لانتقدم إليهم بنماذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والإحتذاء » [١٨] . لا يدعو اذن عبد الرحمن بدوى إلى الإتباع الأعمى وانما يدعو إلى استيعاب الفكر الاروبى.

والصورة الأولى التى قدمها من صور الفكر الأوروبى هى صورة فكر فريدريش نيتشه . وذلك فى سبتمبر سنة ١٩٣٩ . وهو وإن يربط اسم نيتشه باسم مارتن هيدجر لا يقرأ تراث نيتشه قراءة هيدجرية . مع أن مارتن هيدجر خصص كتاباً كاملاً من جزءين عن نيتشه . ومن ناحية أخرى كتاب عبد الرحمن بدوي عن نيتشه أقرب إلى الكتابة الشعرية منه إلى الكتابه الفكرية . ثم ان كتابه عن نيتشه كان فاتحة مجموعة كتابات عنالفلسفة الغربية المعاصرة .

وفى كتابه عن نيتشه يبدأ عبد الرحمن بدوي من الآخر . اى انه يستند في تقسيمه لفلسفة نيتشه إلى «هكذا تكلم زرادشت». وهو الأمر المنطقي .لأن لوحة التطورى الفكري لاتكتمل إلأ بعد ان يكون المنكر قد انتهى من حل متناقضات فكرة . لكن نيتشه اختار قصيدة غير القصيدة التي اختارها عبد الرحمن بدوي للتعبير عن دورة تطوره الفكرى . والقصيدة التى اقصدها هى اول قصيدة يقولها زرادشت وتحمل عنوان « التحولات الثلاث » . تعبر صورة الجمل عن . وتعبر صورة الأسد عن مضمون الطور الثاني . واما صورة الطفل فتعبر عن مضمون الطور الثالث من اطوار حياته وفكره .

وطابع الدور الأول الذى يمتد من ١٨٤٣- ١٨٧٦ أن نيتشه لا يملك بعد فلسفة خاصة به . وليس بمعنى أنه لا يتكلم باسمه . وانما بمعنى أنه كان لا يزال فى هذه الفترة تلميذاً . فحتى عام ١٨٧٦ كان نيتشه لا يزال تلميذاً لڤجنر وشوبنهور . يقول عبد الرحمن بدوي ان نيتشه «ظل واقعا تحت تأثير هذه الشخصية لحين من الزمان طويل ، يمون فترة هامة من تاريخ تطوره الروحى»[١١٩] . لكنه لا يحدد هذا الحين من الزمان الطويل . مع انه يمتد من ١٨٤٣ إلى ١٨٧٦ . ولو لم يكن محدوداً على هذا النحو لما عرفنا الفرق بين تشؤم الضعف عند شوبنهور وتشاؤم القوة عند نيتشه . والمقصود هو ان تشاؤم شوبنهور ووصفه لآلام الحياة وارادة الحياة يقتصر على الدور الأول من تطور نيتشه الروحى . كما وسم ڤجنر هذا الدور الأول ايضاً ولكن على

طريقتة الموسيقية . ورغب نيتشه من موسيقى ڤجنر أن تثير عاطفته وان تلهب إحساسه وأعصابه وأن تزن بين هدوء العلم وقلق الحياة . وقد بان هذا التأثير في « نشأة المأساة » (١٨٧٢) « وتأملات في غير الأوان » . وفيما بعد قال نيتشه إنه كان يفكر في تلك الفترة في نفسه . لكنه لم يكن واعياً تماماً (١٩ ب) ثم تقمص نيتشه دور " الأسد " واستقال في عام ١٨٧٦ من عمله بالجامعة . وظل يسعى وراء إعداد شيء جديد حتى عام ١٨٨١ . اى آن الفترة الثانية من تطوره الروحي تمتد من ١٨٧٦ إلى ١٨٨١ .أصبح على « الأسد » ان يسيطر على حريته وقدره . لكن في العام ١٨٧٩ وهو في السادسة والثلاثين من عمره فقد أبيه وأصيب بحالة مرضية منعته من كتابة المؤلفات ذات النفس الطويل، ومن ثم تتميز المرحلة الثانية بمؤلفات حكيمية بعيدة عن الكتابة الفلسفية التراكمية المعروفة .

وفي تحليله يقفز عبد الرحمن بدوي فوق هذه " المرحلة الوسيطة " ويتحول مباشرة إلى المرحلة الثالثة التى يراها تالية للمرحلة الأولى . اى ان نيتشه تحول مباشرة من الدور السلبى الخالص التابع لشوبنهور وڤجنر إلى الدور الإيجابى الخالص الذى أبدع فيه فلسفتة الخاصة . في المرحلة الثالثة فقط والتى تمتد من ١٨٨١ إلى ١٨٨٢ يقوم نيتشه بدور " الطفل " ويكتب « العلم المسرور » وفي شهر اغسطس من العام ١٨٨١ وفي أثناء نزهة بويرا اكتشف نيتشه العَوْد الأبدي والانسان الأعلى في هذه المرحلة الثالثة بالتحديد استيقظ نيتشه نهائيا من كوابيس

الإنسانية : من جميع المذاهب الأخلاقية التى لم تستطع أن تعالج أمراض الإنسانية ومن القيم التى خلقها العبيد لكى يسيطروا بها على الأقوياء . فى هذه المرحلة إذن تحول نيتشه نهائياً عن أساطير الإنسان الضعيف» وعن « القوانين التى سنتها العامة والمجموع » .

ولا تبحث الفلسفة الطفيلية الأخيرة عند نيتشه فى الإنسان . وانما تبحث فى كيفية زواله . كما لا تبحث فى الحقيقة وانما تبحث فى مقتضيات القيمة وشروط زوالها . والتاريخ ليس محور فلسفة نيتشه الأخيرة وانما هو محور فلسفتة الأولى والتى تمثلث في أعمال فيلولوجيا ومؤلفات عن اليونان وحول مستقبل منشآت المانيا التعليمية ونسأة المأساة عند اليونان وتأملات في غير الأوان وشوبنهور المربى وفقهاء اللغة وغيرها من الكتابات التى لم تبحث فى التاريخ بقدر ما بحثت في تحطيم التاريخ . لم يرد نيتشه أن يفهم التاريخ . وانما أراد أن يكون حجة ضد عصره وتاريخه.

استبدل نيتشه فى فلسفته الأولى (١٨٤٣ ـ ١٨٧٦) الألم " بالشيء فى ذاته " الذى قال به عمانوئيل كانط ولم يبرهن على معرفتنا به . « فالعالم أولا ألم ، ولابد للبطل فى البدء ان يتألم»[٢٠] . « والألم لازم للبطل لأن الحياة ليست خضوعاً . ولكنها فيض وإعطاء وبذلا للذات . هى خلق وإبداع ، وفى الخلق إفناء واستهلاك ؛ وفى كلا هذين يحدث الألم . وكل إنتاج وكل ولادة لابد مصحوبة بالألم.[٢١] فالألم . إذاً ينبوع حى من ينابيع

الحياة وعين ثرة ، كلها خصب وابداع وإنتاج . [٢٢] وكلها زاد الألم وتعدد زادت طاقة الحياة وتعددت القوى التى تحتويها» [٢٣] فى الحركة نفسها التى يستبدل بها نيتشه الألم بالشىء فى ذاته (عمانوئيل كانط) يستبدل ايضاً « ارادة الحياة » بالشىء فى ذاته كما بلوره شوبنهور . لا يقول عبد الرحمن بدوي إن الألم وإرادة الحياة جوهرا فلسفة نيتشه الأولى . ولايدرك القارىء مفاصل التطور الروحي عند نيتشه .

فلسفة نيتشه الأولى هى فلسفة الألم والآلهة المريضة والزائفة كإله اليونان ديونيزيوس . الألم حاضر . والعزلة حاضرة ايضاً . وهما معا أصل الأشياء الموجودة كافة . وتتجسد ذروة الألم فى التمثيل حيث يحاول الإنسان المتألم ان ينسى نفسه عبْر الحلم الذى هو العالم نفسه . العالم حالم اوعمل فني تلقائى كما يعبر ڤجنر . وليس الوعى سوى الألم الذى تترجمه الصور المترابطة فيما بينها بقوة العقل الذى لا يتوقف ابداً عن اداء وظيفته .

واما الفلسفة الثانية اوقبل الأخيرة فهى تتميز بأنها فلسفة تاريخية في الجوهر . فالرجل الذى يستطيع ان يحيا تاريخ الإنسانية بأسره من جديد ، وكأنه تاريخه هو نفسه . هذا الذى يجد امامه ومن ورائه افقاً واسعاً مكوناً من آداف السنين يشعر بإزائه أنه الوارث لكل ماتناثر فيه من نبل روحي يحمله مسئولية كبرى ، لأنه أنبل كل هؤلاء النبلاء الأقدمين واول ممثل للأرستقراطية الجديدة التى لم يشهدها ،بل ولم يحلم بها عصر آخر من قبل » [٢٤] . واذا كانت فلسفة نيتشه الثانية فلسفة

تاريخية حقاً ، اى أنها تسلط الضوء على متغيرات التجديد والخسران والآمال والفتوحات والإنتصارات والإخفقات ، فكيف من المكن أن يصفه عبد الرحمن بدوي بأنه « ظل طوال حياته مملوءاً بحبه للحقيقة حباً عنيفاً ، يكاد يصل إلى درجة الإيلام والتعذيب » (٢٥) ؟ فإذا كان نيتشه يحب الثابت كيف يحب فى الوقت نفسه المتحول ؟ إما الثابت أو المتحول ؟ نيتشه هو فيلسوف التحول المستمر . لأنه « ليست هناك نهاية » كما يقول عبد الرحمن بدوي (٢٦) . وانما هناك تطور ومصير دائم . وليس هذا المصير قدراً ثابتاً على وجه الإطلاق .

وعن التطور الدائم تنتج الأزمة الروحية " التي هى محور فلسفة نيتشه التاريخية قبل الأخيرة . أى الفلسفة التى التى تحتل موقع الوسط بين الفلسفة ضد التاريخية الأولى والفلسفة الأبدية الثالثة والأخيرة . وكما كانت سنة ١٧٧١ نقطة تحول فاصلة فى تاريخ تطور جيته الروحى كانت سنة ١٨٦٥ حاسمة فى تطور نيتشه الروحي . « ولكنه لا يكاد يجد شيئاً يستدعى النظر ، ويصلح أن يكون إرهاصا لرسالته المقبلة » (٢٧) .

لذا لم تتم المراجعة إلا بين ١٨٧٦ و ١٨٨١ . وهى المرحلة التي أطلقنا عليها المرحلة الثانية . كانت سنة ١٨٦٥ سنة احلام . أما سنة ١٧٧٦ فقد كانت سنة التحول الحقيقي لأنها السنة التى شهدت الإنفصال بين نيتشه وڤجنر . وبالتالى تحول نيتشه عن شوبنهور .

إذن فى المرحلة الثانية التى يتقمص فيها نيتشه دور " الأسد " كانت فلسفته منقسمة إلى لحظات ثلاث . أولا ،لحظة النظر فى الوجود الأصلى. ثانيا ، بروز ارهاصات ارادة القوة من خلال تصور « الإحساس بالقوة » .ثالثا ، يبين عمق العالم من جسده . ومن ثم ، تتحكم الطبيعة الاصلية عبْر الغريزة فى كل شىء . وتجيب عن جميع الأسئلة التى يثيرها الألم الجذرى الذى يعاني منه المرء . وهذه الإجابه احساس بالقوة يُبّقّى عمق العالم الجسدانى .

ويستهل عبد الرحمن بدوي تحليله لفكر نيتشه بالمرحلة الثانية من تطوره الروحي ، اى انه يستهل تحليله بالحديث عن التاريخ . فقد كان التاريخ عند فلسفة نيتشه الأولي كابوساً . وأراد ان يستيقظ من هذا الكابوس فى المرحلة الثانية . أراد ان يقول « إنى أريد » . فى حين أنه كان مغترباً في فلسفته الأولى .كان التاريخ موضع إغتراب و " اللاصالة " كما يعبر مارتن هيدجر . كما يعبر اسبنيوزا فيرادف بين فكرة القوة والطاقة والإله القوي على وجه الإطلاق . لان الإله القوي يصل مباشرة ودون وسيط الجوهر بالمظهر . ومن ثم كان التوكيد على الذات توكيداً جذرياً . لكن بين اسبينوزا ونيتشه كان شوبنهور اى كان التوكيد الذاتي يقود إلى العذاب والتعاسة والمعاناة . مما يعنى أن توكيد الذات كان يقود إلى شىء متعثر فى جوهره . توكيد الذات يسير فى طريق مسدود . ومن هنا كان إله نيتشه الأول إلاهاً يشابه فى كثيرمن خصائصه إله اسبينوزا . إله فلسفة نيتشه الأول إله مطلق ، أعمق ومعذب . ودور البطل او العبقرى عند نيتشه الاول

وشوبنهور أن يشفق على الإله . لأنه إله يمتاز عن غيره من الآلهة بأنه يستعير الجوهر استعارة مأ سوية. وبسبب الميل الإلهي نحو الألم الاساسي على العبقرى أن يخرج عن الظاهر المتفرد والمشروط . فمبدأ العقل او العلة الكافية هو الذى يتحكم فى الظاهر المتفرد والمشروط. وما يميز فلسفة نيتشه الثانية هو الخروج من التاريخ وعليه . وبين ١٨٧٦ و١٨٨١ ، اى بين « انسانى انساني جداً» .

و« العلم المسررو » رفض نيتشه الجوهر الواحد والذات الواحدة . بل رفض فكرة العذاب والجنون.

وأما فى « نشأة المأساة » فقد فرّق نيتشه بين الحياة والحقيقة . بعبارة أخرى ، فلسفة نيتشه الأولى فلسفة الوهم . وبالتالى لا يبني فيلسوف المعرفة المأسوية اعتقاداً جديداً . ويظل بداخل إرادة الوهم . وذلك لأننا لا نفهم ابداً إلا ماسبق ان بنيناه بأنفسنا . وتوسع المعرفة الهوة بين الحياة والمصطلح . إما الحياة او المعرفة ؟ ومن ثم ليست فلسفة نيتشه الأولى فلسفة مفكر شاك . وانما هو فيلسوف هدفه نفي إمتلاك الحقيقة . واراد ان يحيا الوهم والخطأ والظاهر ، حتى ولو انزعج الفلاسفة التقليديون . بل يطالب الفيلسوف المأسوى ان نبقى على الأخطار التى بداخلنا لأنها شرط بقائنا فى الحياة .

كما يدعو إلى مراجعة تصوراتنا الاساسية وإلى التكيف مع الخطأ الحى حتى تستطيع الحقيقة الميتة ان تحيا من جديد . وبالتالى فهو يدعو كما سبق ان دعا هيجل فى سياق مختلف إلى

حب الخطأ وإلى ان نصونه ونرعاه لأنه محرك الحياة والمعرفة معاً . والحقيقة الأخلاقية والعلمية والفلسفية هى ان الحقيقة والخطأ ليسا سوى أفقين نسبيين . وهذا جانب من جوانب فلسفة نيتشه الأولي الذى سيبقى معه إلى آخر أيامه .

صحيح ان نيتشه تأثر منذ مستهل حياته بالإله ديونيزيوس[٢٨] كما يذهب عبد الرحمن بدوى. لكن السؤال الجذرى الأصلى هو السؤال الدائر حول طبيعة اليونان. والسؤال عن ديونيزيوس هو السؤال الثانى . ويدور الجواب حول تحليل شخصية ابوللو وسقراط . بحيث أن فلسفة نيتشه الأولى فلسفة تمزج بين الروح اليونانية وبين الروح التشاؤمية الحديثة . فنشأة المأساة اليونانية عن روح الموسيقى كتاب اهداه نيتشه إلى ڤجنر.

تزامنت " نشأة المأساه اليونانية " مع موت سقراط المعلم الأخلاقي والإنسان النظري . ولم يعجبه سقراط النظرى . لأنه يقيم النظرية على الفن . وينظر إلي الفن من ناحية الحياة . الانسان النيتشوى ليس انساناً نظرياً . وانما هو انسان يمارس الفن . لأن الفن وليس النظرية هو النشاط الميتافيزيقى الاساسى الذى يقوم به الإنسان . والفن هو العلة الكافية التى تفسر الوجود والفكر على السواء . فى هذا السياق الفنان لا يزاول اي نشاط آخر . وهو فنان بلا أخلاق . ويرى ان الخلق او التحطيم ، الخير او الشر ، هما من تجليات دلعه . فهو فنان لا يعبأ بشئ . ومن هنا قوته الكبرى . وهو يخلق لأنه يريد حل عذابات الفيض وظهور الفيض نفسه . ويحدد الفنان مذهباً تشاؤمياً يفوق

الاخلاق والديانة المسيحية . الفنان صادق فى ظهوره وخداعه وآفاقه وخطأه وزيفه . أما المسيحية فه ترغب فى العدم والموت والهدوء والسكون . باختصار المسيحية تريد تحطيم الحياة . واذا كان الفن غير أخلاقى فهو يوكد الحياة .

وهكذا يوظف نيتشه مقولات عمانوئيل كانط وشوبنهور . لكن وكما سبق أن أشرت هو يوظفها فى سياق مخالف لجوهر فلسفتهما .

واختيار نيتشه لديونتنريوس لم يبن تماماً إلا فى المرحلة الاخيرة من تطوره الروحي رغما عن تصور ديونيزيوس منذ مستهل حياته .

وأما المرحلة الثانية والتى تتمثل في أعمال " إنساني ، إنساني جداً " و " الفجر" و " أمشاج من الاراء والأمثال " و" الرحالة وظلة " فقد شهدت بروز تصور الشيطان وتعريف ارادة المعرفة بأنها الإرادة الأعلى . لأنها إرادة الشراسة او غريزة الشراسة التى لا تبين إلا على سطح الأشياء . ولم يعد هناك سوى القوى التى تتصارع فيما بينها . لذا بدا العصر عنده مضطرباً : « القرن التاسع عشر أكثر القرون حيوانية وجهنمية وقبحاً وواقعية وشعبية . » (٢٩) . بدأ القرن التاسع عشر بالصراع مع القرن الثامن عشر . فقامت الحركة الرومانسية بمعارضة حركة التنوير « فى كل ما أتت به وما خلقته لها .»(٣٠). «فاضطرت حركة التنوير إذاً فى ألمانيا أن تبدأ النزول فى

إتجاه مضاد لاتجاه صعودها . » [٣١] . بدأت حركة الرومانسية تشعر بالقوة . وهو شعور كما هو الحال عند اسبينوزا باللذة .

في عالم الجماد ، تستقل القوى بنفسها . لكن مع الحياة فهي الجسم . وهو ليس القوة الوحيدة . بل تتجمع القوى المختلفة وتتناقض فيما بينها . والعالم الطبيعي والكميائي تتصارع القوى المتنوعة . لذا يقول نيتشه بأن العالم الحيّ يخلو من الحقيقة . ويشير إلى وحدة خيالية اسمها الوعي . ويوفر للغرائز المتناحرة الظروف لتتفق اتفاقاً وهمياً او ظاهرياً . تماماً كما توفر الدولة عند كارل كاركس الظروف للطبقات المختلفة المتعارضة للتوحد فيما بينها اتحاداً وهمياً .

اذن يصوغ الوعي وحدة خيالية . لكن الوحدة الخيالية تعبر في الوقت نفسه عن وحدة يقودها أحد الغرائز . وبالتالي فهي تعبر عن ارادة الفتح وفتح المعرفة تفرض غريزة من الغرائز نفسها على الجميع وراء قناع خيالي هو البيت الخيالي الذى يسكنه الوعي . إلا أن الوعي يلعب دوراً جوهرياً في ادخال الإنسانية طور الثقافة والحضارة والتاريخ . «رأى نيتشه أن الانحلال والروح الإنكارية في اوروبا قد بدأ وأنهما لابد أن يسودا القرنين التالين ، فهذا ضرورة من ضرورات تاريخ الحضارات وتطورها [٣٢] . إن ما يغضب نيتشه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ليس تاريخ الإنسانية الماضي وانما تاريخ المستقبل . وبمزيد من التحديد فهو يقصد تاريخ القرن العشرين والقرن الحادي والعشرين وقانون هذين القرنين هو العدمية .

وما يقول هذا القانون هو " الروح الحرة " . قامت هذه الروح بعد ما نضجت الإنسانية نضجاً حقيقيا وبعد ما اصبحت تسيطر على نفسها وعلى الأرض السيطره التامة . اذن قانون العدمية ليس وليد الخدعة أو الوهم . وانما هو وليد التحرر . فطالما يصارع الإنسان الطبيعة وطبيعته الخاصة فهو مُجبر على أن يوفق بين إيمانه الخاص وبين أوهام السماء . كما انه مُجبر على أن يعتقد فى الأخلاق . فهو يبني لنفسه الأوهام . لأنها ضروة لضمان النمط الإنساني بداخل. أى ان الاوهام ضرورية للحفاظ على ما يجعله يحتمل نفسه ويحتمل الآخرين . لكن حينما يصير الإنسان إلى سيادة الأرض وسيادة نفسه ، وحينما يصير إلى الهيمنة على كل ماهو موجود فهو يصير فى الوقت نفسه فى غير حاجة كالأخلاق والدولة .

إذن لا تقوم " الروح الحرة " على معيار وانما بالعكس تصوغ معيار " العدمية " الذى يقيس به نيتشه مجرى التاريخ القادم ، وهو يتحدث عن التاريخ لأنه يتحدث عن الإنسان . فعلى خلاف الإنسان تبدو الأنواع الحيوانية الأخرى مثبته للأبد فى جوهر ثابت او عادة ميئوس منها . وهو يعيش بلا أمل . ولا يستطيع ان يصير إلى الحرية . كما لا يستطيع ان يضحك. كان ارسطو يقول بأن خاصية الإنسان الاساسية هى أنه كائن ضاحك . واما الحيوان فهو لا يستطيع ـ لكي يضحك ، وهو الامر المحال ـ ان يخرج من الضوابط وان يخرج على المقاييس والقواعد . والإنسان هو النوع الحى الوحيد الذى لم يُدخل

الأخلاق فى جلده . أما الأنواع الحية الاخرى جميعاً فأجبرت على ذلك . اذن طبيعة الإنسان متحولة وغير ثابتة فى شكل مطلق او محدد ، أىّ أن العدمية قانون التاريخ . لكنها ليست صورة مطلقة أو محددة .

وتؤسس " الروح الحرة " لبداية نهاية التاريخ . فهى تؤسس لبداية انهيار القيم والضوابط والمقاييس . ومعنى بداية إنهيار القيم والمعايير والمقاييس أنها تتحول من أوامر مطلقة إلى مجرد ملاحظات عينية . واعتبار العدمية قانون التاريخ نفسه ملاحظة عينية تسجلها الروح الحرة . ويقوم القانون العدمي للتاريخ على النحو التالي : « أن القيم العليا لم تعد قيماً بعد ، وأن الناس قد أعوزتها الغاية من الوجود ، واعوزها الجواب على سؤالهم لأنفسهم لماذا هم يحيون ويوجدون .» (٣٤) .

ليست العدمية مشروطة بشيوع الآله والروح الشعبية (٣٥) . وانما هى شرط مجموع العصور التاريخية . وتقويم وتخفيض قيمة جميع القيم العليا حركتان ثابتتان فى التاريخ لأنها إشارة إلى الحال الطبيعية للإنسانية ، أيّ إلى الحال الطبيعية المرضية للإنسانية كما يُعبِّر نيتشه فى الجزء الثانى من كتاب « ارادة القوة » .

وليست العدمية وليد ة القرن التاسع عشر . بل هى متجذرة فى الفلسفة الأفلاطونية وإن بدت فيها منخفضة أو غير كاملة . ومثل التقدم والنزعة الإنسانية والفن والعبارة وغيرها من المثل العليا هى نماذج متنوعة لطابع العدمية فى مظاهر الفوضى

والتدمير " وغسق الآلهة " كما يعبر نيتشه . وفى الفلسفة العدمية الكاملة أو التامة تخشع الروح عند مطالعة سرا الحق وعند الإنتقال من التدمير المنفعل إلى التدمير الفاعل أو التحطيم الفعال ثم العودة إلى توكيد جديد. ليس البحث عن اللامعنى عدمية . وانما العدمية هى المعنى الأخير لمعاني التفكير .

وهكذا فقد تحولت الحتمية الاوربية من غياب اليقينيات إلى محاولة الحفاظ على القيم القديمة والوعي بأن جميع القيم القديمة مضادة للحياة والمرحلة النفسية او الإنفعالية حيث الإحتقار والشفقة وتدمير المواقف القديمة – على خلاف ما يتصور مارتن هيدجر – وانتهاء بكارثة العود الأبدى .

وبالطبع فى هذه المرحلة الثانية من تطوره الروحى لم يستخدم نيتشه بعد مصطلح العود الأبدى . وانما يعبر عنه بمصطلح « اللحظة » .

فالعدمية هى تاريخ الماضى والمستقبل كما يعبر نيتشه فى الجزء الثانى من كتاب « ارادة القوة » . وبالتالى فالعدمية ليست الإنحطاط وانما هى المنطق الداخلى للتاريخ العالمى كله . لذا لا أرى مبرراً قوياً يجعلنى أصدق التعارض الحاد الذى يقيمه عبد الرحمن بدوى بين نيتشه وهيجل (٣٦) . هناك بالتأكيد اختلاف بين هيجل ونيتشه . لكن ليس ذلك الإختلاف الذى يشير إليه عبد الرحمن بدوى .

يُكوِّن التاريخ عند هيجل ونيتشه كلا واحداً منظماً . ويسير عند كل منهما على سياق منطقي خاص . لكن التاريخ

عند نيتشه تحقيق لإرادة القوة وعند هيجل تحقيق للعقل ، أى أن الله يتنزه على الأرض سواء أكان عقلاً او ارادة قوة . وتبعاً لذلك فجميع الظواهر عند نيتشه وهيجل مفسرة فى الوهية كاملة . كما يعبدان معاً الشكل الأخير الذى يتشكل فيه مضمون الأمر الواقع . واستمر نقد هيجل للأخلاق عند نيتشه . وانتقل إليه ايضا مذهب القدرية عند جيته فى صورة «AMOR FATI» : « قبول القدر » .

صحيح أن العود الابدى شمولى . لكنه ليس عوداً تاريخياً او تركيبيا او جدليا كما هو الحال عند هيجل . غير ان هيجل ونيتشه يؤكدان معاً على الظواهر وعلى ضرورة تفسير المصير والعالم .

ليست العدمية إذن فى إبلاغ الوجود غايته . وليست العدمية فى توحيد العالم فى وحدة تامة ومنظمة . وإذا كان نيتشه ينعت الدولة بصفة « الوحش البارد » فالدولة عند هيجل هى الوحش البارد ايضا رغما عما يقال عن فلسفة الدولة عند هيجل . وكلاهما يرى فى الحياة فى الدنيا حق وان هذه الحياه ليست حياة اوهام وخسران . ليس هناك لا عند هيجل ولا عند نيتشه عالم غير هذا العالم . والعالم الحقيقى هو العالم الأول والحياة الدنيا .

هيجل ونيتشه يطرحان معاً هذا العالم الآخر وراء ظهرهما بوصفه عالماً خرافياً ووهماً . وهذا هو معني العدمية عندهما من منظور نيتشه نفسه . يتبدد الأمل . ولا شئ ذا قيمة فى نظرهما

سوى العالم الظاهر . اما عالم القيم فبلا قيمة .

لكن تجاوز قيمة جميع القيم عند نيتشه لا يتم على الطريقة الهيجلية . فلا يعنى التجاوز عند نيتشه نفى القيم والحفاظ عليها ورفعها إلى الأمام . بل يعنى نفى القيم دون الحفاظ عليها أو حتى رفعها إلى فوق . ينفى نيتشه القيم المثلى ويتألم ويتعذب ولا يريد ان يوجد هذا النفى .

ولا ينفى التشابه بين هيجل ونيتشه التعارض بينهما فيما يخص جوانب أخرى من النظر إلى التاريخ . فالتاريخ عند نيتشه مرض . تطرق عبد الرحمن بدوى إلى مشكلة المرض فى حياة نيتشه . لكنه لم يتطرق إلى مشكلة المرض التاريخى . وذلك لأن كتابه عن نيتشه يقدم فلسفة نيتشه الثالثة دون الأولى والثانية . وكتابه عن نيتشه ليس كتاباً عن مراحل تطوره الروحى . وهو ليس كتابا عن مجال فكرى بعينه . لم يقتصر على مجال الفكر السياسى مثلاً عند نيتشه او على مجال الفكر الاخلاقى . وانما اراد ان يقدم خلاصة نيتشه بحماسة شديدة وشعرية أشد . لكن يبقى ان نيتشه عنده هو نيتشه المرحلة الثالثة التى بدأت فى ١٨٨١ وانتهت بإنتهاء حياته الواعية ، أى أنه يفسر ويؤول نيتشه وإن بدا ظاهرياً أنه يقدمه كما يقول عبد الرحمن بدوى كصورة من آخر صور الفكر الاوربى الحديث .

وأما المرض التاريخى الذى لم يتطرق إليه عبد الرحمن بدوى فهو يعنى أن المعلومة التى تصوغها المعرفة التاريخية انما هى معلومة ميتة . ومن ثم يدعو نيتشه للدفاع عن القدرة على الشعور

بطريقة غير تاريخية تستدعى « النسيان » . والحياة قوة من القوى الأكيدة التى تساعد الإنسان على نسيان التاريخ . وهى قوة فنية وتشكيلية تنميها الحياة فى صورة مستمرة . وفيما بعد سيكون فى مقدور الذات ان تعالج نفسها من المرض التاريخى وأن تعيد تكوين نفسها .

ويميز نيتشه بين ثلاثة انواع من التاريخ . وأما النوع الأثرى فهو يلقى نظرة على المستقبل . وأما التاريخ التراثى او تاريخ الانتيكات فهو يحافظ على الماضى ولا ينظر إلا للماضى . واخيراً ، يرفض التاريخ النقدى الماضى ويتجه إلى الحاضر الحى . ويتميز بقوة الرفض والظلم بلا مبرر . والتاريخ النقدى هو التاريخ النيتشوى . اى أنه لا يشعر بالغيظ إزاء الزمن كما كان يشعر الفلاسفة منذ افلاطون . اصبح الإنسان الحديث عاجزاً عن فهم تصور التاريخ النقدى بالمعنى النيتشوى . وراح يثقل نفسه بقضايا بناء المعرفة النظرية على طريقة سقراط التى تسئ إلى الحياة .

إذن الثقافة تاريخية بطبيعتها . ولا يملك الإنسان اى شئ آخر كما يعبر نيتشه فى الفقرة الخامسة من الجزء الثانى من « تأملات فى غير الأوان » . وقد مرت الثقافة بمراحل بدءاً من المسيحية والباروكية والتقليدية إلى الرومانسية كما يقول نيتشه فى الفقرة ٢٢٣ من كتابه « ما بعد الخير والشر » .

والتقسيم الثلاثى لتاريخ والذى يعني أنه يسير بالفعل الإلهى على الأرض يقرب نيتشه من هيجل . لذا قال چورچ باتاى إن

نيتشه يساوى هيجل مضافاً إليه الضحك .

فعيب التاريخ عند نيتشه أنه يطلق الوحدة من الخارج ويضعف القدرة على الإبدا ع . ويراجع المعنى الحقيقى للعدل . فالقاضى ينظر إلى الماضى . وبالتالى يخفض القيمة . اما الحاضر فهو الذى يحاكم الماضي وليس العكس . الحاضر هو الذى ينظم العدل . ويعاقب . ويبدع نظاماً جديداً . بل ويخلق حقيقة جديدة .

وفى المرحلة الثالثة من تطوره الروحى يعيد نيتشه التأكيد فى الفقرة ٢٢٤ من « ما بعد الخير والشر » على أن الحاسة التاريخية غريزة إلهية . وهى تدرك المباشر . وتدرك العلاقة بين القوة والقيمة . لأن عمل الچينيالوچيايحيل القيم إلي مصادر القوة . وهو الامتداد لروح الثقافة الألمانية التى تمتاز بالروح التاريخية كما يقول نيتشه فى الفقرة ٢٠٤ من « ما بعد الخير والشر » . وليس هيجل او رانكيه الدليلين الوحيدين على صحة مقولته . لكن على عكس فلسفة هيجل التى تولد الحاسة التاريخية لتوها وتستوعب الماضى فى مجموعه يريد نيتشه أن يمتلك التاريخ امتلاكا ذاتيا خالصاً تحمل فيه نفس واحدة اثقال وأحمال الحاسة التاريخية كما يقول فى الفقرة ٢٠٤ من « العلم المسرور » . كما يرفض نيتشه ان يكون التاريخ مسرحاً لإنتقام العبد حسبما يقول فى الفقرة ٣٤ من «العلم المسرور».

تتمثل اذاً المرحلة الثالثة فى أعمال « العلم المسرور » و« ما بعد الخير والشر » و « چينيالوچيا الاخلاق » و « إرادة القوة » و

« هكذا تكلم زرادشت » و« غسق الأصنام » (١٨٨٨) . فالإنسانية تعيش « على عبادة أصنام : اصنام فى الأخلاق ، واصنام فى السياسة ، وأصنام فى الفلسفة . » [٣٧] .

كان نيتشه الأول (١٨٤٣– ١٨٧٦) يرفض التفكير فى التاريخ بحجة أن التاريخ يعرقل تأصيل الإنسان لنفسه . وكان نيتشه الثانى (١٨٧٦– ١٨٨١) لا يعتقد إلا فى التاريخ . وان الفلسفة ترادف الچينيالوچيا .

وأما نيتشه الثالث (١٨٨١– إلي آخر حياته الواعية) فقد كان لا يزال يؤكد على التاريخ . لكنه التاريخ الذى يقود إلى نهاية بالقضاء على أصنام الأخلاق والسياسة والفلسفة . يصل التاريخ إلى حدث أو إلى مطلق يوحد التاريخ توحيداً منظماً وكلياً هو العود الأبدى ، الذى كان فى المرحلة الثانية « اللحظة » . فى عالم بعد التاريخ لا مكان إلا للفعل . أما الفاعل فصار إلى المقابر . لم يعد هناك علة .

وانما أصبح هناك فقط المعلول . لم يعد هناك قوة . بل عالم نيتشه عالم آثار فقط ، عالم البرق بلا صاعقة ، عالم العمل والمظهر بلا ذات سابقة ، عالم متحول بلا شئ ثابت على الحياد . لا وجود فى عالم نيتشه لشئ ثابت . ولا وجود لكائن وراء الفعل . ولا وجود للقوة وراء الأثر. ولا وجود لثابت وراء التغير . يضاف الفاعل إلى الفعل ، والقوة إلى الأثر ، والثابت إلى المتحول ، لأن الفعل هو الذى يكون الكل الواحد والمنظم.واما الفاعل فيسير علي سياق الفعل .

واذا كان عالم نيتشه معلولاً بلا علة فإن هذا يعنى أنه يمحو الأولوية العقلية في كل شئ . لا يمحو العقل وانما يمحو تقويم الوجود على أساس العقل . آمن الفلاسفة بقدرة العقل الفائقة « على اكتشاف الحقيقة والوجود ، وجعلوه الحاكم المطلق ، والحكم الذى لا مرد لحكمه ولا معقب لقضائه ؛ وحسب قوانين الوجود ، ومبادئ الفكر حقائق » (٣٨) . « ثم فصلوه عن الحياه ، وجعلوه فوق الوجود » (٣٩) . فقال عمانوئيل كانط إن مبادئه متعاليه وقبلية تسبق الخبرة وتعيش محتوياتها . وقال هيجل إن العقل يقدم نفسه من خلال التطور التاريخي .

صحيح أن نيتشه اختار نبياً فارسياً إسمه زاردشت ليعبر عن خلاصة فكره . لأن الفرس هم أول من فكروا فى التطور التاريخى . وصحيح أن تاريخ عالم زاردشت مغلق وكامل وكأنه جنة أرضية . لكن في لحظة من لحظات التطور التاريخى تقوم حالة فوضوية من الامتزاج المطلق او من الخليط المطلق بين النور والظلمة ، الخير والشر ، العقل واللاعقل ... هناك إذن ثلاثة مراحل فى التطور التاريخى عند زرادشت . مرحلة انتصار الشر فى كارثة مطلقة . ثم مرحلة ميلاد زاردشت وتعاليمه . وأخيراً ، ظهور المخلص فى نهاية العالم . ومن ثم فالتطور التاريخى عنده شبيه بتاريخ الخلاص المسيحى حيث يبدأ بآدم ويتوسطه السيد المسيح وينتهى بالجنة أو بالنار.

وهكذا فمبادئ العقل ليست متعالية ولا قبلية . ولا تحكم التاريخ . وإنما هى « اوهام ضرورية للحياة ، نافعة مفيدة ،

وأدوات للظفر والتملك . » (٤٠) . « فكأن هذه المبادئ إذاً ليست حقائق ، وانما متخيلات . » (٤١) .

وبالنسبة لمبدأ الهوية القائل بأن الشئ هو هو نفسه وليس غيره ، يقول نيتشه إنه « شرط في التفكير » . لكنه ليس شرطاً وجودياً . لان الوجود متحول . اما الفكر فثابت .

«والصيرورة تناقض العقل ، وليس بين الاثنين مقياس مشترك ، بل كل منهما ينافي الآخر . » (٤٢) . والواحد ينافى الآخر فى الصيرورة . ومن ثم فليس هناك عقل واحد « وإنما هناك عقول كثيرة تتمايز ، ومن هنا يختلف الرأى بإزاء الأمر الواحد ويتشعب . فلا مجال إذاً للتحدث عن « العقل » بصيغة الإطلاق والعموم . » (٤٣) .

نيتشه ليس هيجل كما اسلفنا . لكن نيتشه يزعم فيما أتصور بوجود " إرادة " كلية تحكم الكون وتسوده . والظواهر كلها وأحداثها مريدة وغير معقولة . كما يقول " بالصيرورة " كما سبق أن قال بها هيجل وهيراقليطيس .

وتبعاً لذلك فالرسالة التى يحملها زاردشت إلى الإنسانية هى رسالة تعيد الإعتبار – فى سياق فلسفة الصيرورة – لتصور المصادفة . وكما يقول مالارميه المصادفة هى الموقف الاساسى والمطلق والإلهى فى الوجود . والمصادفة التى يحملها « الإنسان الأعلى » انما هى فكرة ضابطة أو مفككة . لأنها لا تحدث أو لا تجرى فى الواقع الملموس أو المحسوس . وتظل الصيرورة بلا غاية مسبقة . وقد تصبح الغاية المسبقة الميل نحو انحطاط «

الإنسان الأعلى » . وتبقى الصيرورة على مسرح الصراع بين الإرادة والغرضية . ففعل الإرادة يريد ان يرتد إلى الماضى حيث كان الإمكان ممكناً والزمان دائرياً ، زمان « العود الأبدى » .

وفى الفقرة ٣٤١ من « العلم المسرور » يحمل الفيلسوف المتصوف حملاً ثقيلاً فى زهد وعزلة تامة . وتكلم بنغمة شخصية خالصة لا تدعى أنها تقول حقيقة فلسفية . وانما تهدف أن تقيم - بطريقة دينية - عقيدة دينية جديدة تحل محل العقيدة الدينية المسيحية السائدة . ومن ثم فالعود الابدى الذى هو جوهر العقيدة الدينية الجديدة ليس مقولة فكرية أو ذهنية أو عقلية . وانما العودة الابدى حقيقة موحاة لنيتشه فى ١٥اغسطس من عام ١٨٨١ ، وإن نزول الوحى على نيتشه لا علاقة له بالنزول بالمعنى التاريخى .

ويقول الوحى بان التاريخ الإنسانى يعود ابداً . لكن لماذا يبدو العود الأبدى حملاً ثقيلاً على نيتشه ؟

أولاً ، لأن عقيدة العود الابدى هى عقيدة الأمر المطلق . يعبر العود الابدى عن فعل مطلوب لأجل ذاته . ولا تربطه صلة بهدف آخر . وهو ضرورة موضوعية. ومن هنا ثقل وكثافة العود الأبدى.

ثانيا ، يجتنب العود الأبدى الأخلاق لأن العود الابدى عود دائرى للمثيل . ومن ناحية أخرى يستعيد نيتشه تصور عمانوئيل كانط « للأمر المطلق » . يدلل الأمر المطلق على معنى الوجود . وهو حمل ثقيل : كيف التخلص من لا معنى الحياة ؟ بالأبدية الأرضية لا بالأبدية السماوية . وباللحظة أو فى اللحظة لا فى

المدة . يوحد نيتشه بين الابد واللحظة العابرة توحيداً أخلاقياً .

لذلك نيتشه أخلاقي وليس منظراً . رغماً عما قيل عن لا أخلاقية نيتشه .

واذا كان نيتشه فيلسوف الصيرورة الدائمة ، فهو سليل ديونيزيوس إله المصير والوجود معا. فأبوللو إله الصيرورة التى بلا محتوى وجودى . والصيرورة الدائمة كان عمانوئيل كانط قد ربطها في الفقرة ١٢ من « نقد ملكة الحكم » بالفن الذى يعيد تشكيل نفسه من نفسه في صورة لا نهائية . والفن مترابط مع مفردات الوحى واللحظة التى تميز العود الأبدى .

فالعود الأبدى عود لحظى . لكنه فى الوقت نفسه يثقل اللحظة . لأن اللحظة مستقبل نفسها . ومن هنا يستعيد نيتشه تراث أبيقور ويرفض فى الحركة نفسها تراث الرواقيين .

فغياب الترابط عند نيتشه يحيل كل شئ إلى المصادفة . والمصادفة هو ما قال به أبيقور . يقوم اذن الوجود على القوة . والقوة تحدها قوة أخرى مغايرة :

" الوجود " = " القوة " = "القوة المحدودة "

" المجهود المبذول

لإزالة القوة المغايرة "

« إن الحياة لا تستطيع أن تحيا إلا على حساب حياة أخرى ، لأن الحياة هى النمو ، وهى الرغبة فى الاقتناء ، فإنها محتاجة إلى شئ آخر خلافها وخارجها كى تتحقق . فكأن الحياة إذاً إرادة استيلاء على الآخرين ، وإرادة سطو واستغلال . وطابعها

المميز هو الاغتصاب وهضم ما للآخرين . » [٤٤] .

وسبب تنوع الوجود هو الصراع بين القوة وبين القوة المضادة ، واحتواء الزمان غير النهائى على جميع الترابطات بين القوي المختلفة غير النهائية . وفي كل لحظة يولد عالم جديد من العناصر التالية ١- كمية القوة ٢- لعبة الحظ ٣- المباراة التى لا تنتهى ٤- الترابط المعقد ٥- الجمع اللحظى . العالم خلق مستمر ، غير موحد . لكنه ينتج حالات مختلفة .

لماذا إذن يدلل نيتشه على صحة الوحي الديني والأخلاقى الخالص بعلم الميكانيكا ؟ لماذا يبرهن على المصادفة بالحتمية ؟ يرى نيتشه ان وجهة النظر الميكانيكية ليست خاطئه كل الخطأ . لأن الغاية والعقل بلا وجود فى الأشياء . يقول : فى الأشياء ، اى فى موضوعات العلم الجامدة . ولا يقول : فى الوجود أو فى الحياة . ان ما يوجد حقاً هو الطاقة التى تحافظ على نفسها وفى كمية نهائية . ولا معنى لكلمة قوة لانهائية . كما أنه لا معنى لكلمة «كون » . لان العالم يمر بحالات وبتجليات ديناميكية مؤقته . وأما الكون فبناء ثابت للعالم . ولماذا تنتظر حالة من الحالات ظهور حالة او حالات اخرى حتى تظهر ؟ لأن العالم اندماج ، احتواء ، امتلاك لإرادة بإرادة أخرى او بإرادات أخرى .

يقوم عالم نيتشه على النحو التالى :

« القوة = الإرادة = القوة » .

ويقرر الإنسان العدمى الامر الواقع . ولا يملك القوة التى قد تمكنه من أن يقول نعم أو لا وقد تمكنه لان العود الابدى بلا

مخرج حقيقى . هكذا كانت فلسفة افلاطون . وهكذا كانت ايضا الديانة المسيحية . لأن العود الأبدى بلا مخرج حقيقى فهو عود تائه وعود أبدى إلى نفسه .

العود الابدى كارثة ورغبة فى التدمير . واللحظة التى تعود هى اللحظة الذروية فى حياتنا . وهى اللحظة التى تعلو فيها الحياة على نفسها . لذا فالعود الابدى عود أكثر من مجرد عود إنسانى . إنه عود يعيده الإنسان الأعلى . كان يقول ارسطو فى الكتاب العاشر من اخلاق نيقوماكوس إن الإنسان يعيش فى حميمية مع الآلهة فى لحظة واحدة من لحظات حياته البارقة . يعلو فيها على الشرط الإنسانى . وفى الكتاب الأول من كتاب نيتشه هكذا تكلم زرادشت كتب يقول إن الإنسان عليه أن يريد أن يعلو على نفسه وأن يدمر نفسه وكأنه خيط الشمس المضئ عند الغروب . وهو الخيط الذى يضئ الكارثة . وفى آخر حياته الواعية شعر نيتشه بأنه صار إلهاً . وأصبح فى الوقت نفسه مركزاً يضئ عالماً كاملاً يخلو من المصادفة والمعنى والغاية . او هو عالم به غاية بلا غاية . وهو نفسه عالم العود الابدى وعالم ما وراء الخير والشر وشتى المقولات التى نحتها الفكر الإنسانى ، الإنسانى جداً . ولا يعود العود الأبدى إلا فى سياق التماثل المطلق بين الخير والشر ، الحق والباطل ، الجميل والقبيح ، الصحيح والفاسد ...

وهكذا قامت فلسفة نيتشه الأخيرة على فكرتيّ العود الأبدى والإنسان الأعلي . وكانت فكرة «ارادة القوة » قد ظهرت قبل عام

١٨٨١ ، آخر ١٨٧٦ وبداية ١٨٧٧ فى صيغة الإحساس بالقوة او الشعور بالقوة . وهى الصيغة التى نجدها ايضا عند اسبينوزا فى الكتاب الثالث من كتابه « الأخلاق » . ويتحدث نيتشه لأول مرة عن الإحساس بالقوة فى « انسانى ، انسانى جداً » و « فجر » . لكنه لم يكن قد بدأ الحديث عن الإرادة . بل كانت الإرادة محددة تحديداً يجعلها ظاهرة لاحقة ، معقدة ، عابرة . ويبقى ان الفلسفة عنده ليست بحثا عن الحقيقة وانما هى بحث عن القوة أو بحث عن الحقيقة والخطأ معاً .

ويقول عبد الرحمن بدوى إن فكرة العود الأبدى جاءت إلى نيتشه « لا عن تفكير طويل وبحث علمى سابق انتهى منه إلى القول بها ، وإنما هى قد أتت إليه فجأة وبدون إعداد سابق . فاستولت على كل فكرة ، ورآها نوراً ساطعاً وهاجاً يضئ الأشياء من جديد ، ويعطى للحياة قيماً جديدة او بالأحرى يعطى للقيم التى وصل إليها من قبل صبغة زاهية قوية ». والواقع ان فكرة العود الأبدى التى تسود على نحو من الأنحاء فلسفة نيتشه الأخيرة هى محصلة تطور طويل بدأ برفض الصيرورة فى فلسفته الأولى ثم بقبولها فى فلسفته الثانية وإغلاقها فى الفلسفة الثالثة والأخيرة . كان العود الأبدى صيرورة ثم صار لحظة ثم اصبح عوداً أبدياً .

ويعنى العود الأبدى أننا نعود وتعود معنا الأشياء ابداً . وسبق أن عشنا عدداً لانهائياً من المرات الحياة التى عشناها . وتأتى فترة هى ما يسميه نيتشه باسم « السنة الكبرى »

للصيرورة ، عندها تنتهى دورة الصيرورة لتبدأ دورة جديدة . وهى سنة وحشية . تنكسر دائماً . لكن الصيرورة ما تلبث أن تستأنف مسيرها من جديد ، بحيث أن هناك عدة سنوات كبرى تتماهى فيما بينها ، دون أن يعبأ المرء بذلك بالضرورة . العود الابدى يصير إذن . ويتعدد ويتناقض عَرَضياً فى براءة طفلية ومصادفة ودلع وجنون ...

والعود الأبدى تحطيم للزمان اولأبعاد الزمان . ولم يبق سوى الماضى . واما المستقبل والحاضر فقد صار جزءاً من الماضى.

كما يقضى العود الأبدى على قانون العلية . فالحوادث لا تتسلسل . ولا ترتبط الظواهرالواحدة بالأخرى . ولا تتابع . لكن عبد الرحمن بدوى لا يرى أن العود الأبدى يلغى قانون العلية . بل يعده آلية من آليات عمل العود الأبدى. غير أنه اذا كان جريمة وعقاب هو عنوان إحدى روايات الكاتب الروسى الكبير دوستويفلسكى فإن « جريمة بلا عقاب » هوالعنوان الأعم لفلسفة نيتشه الأخيرة والنهائية . فالوجود يعيد لكنه غير قابل لأن يفسر . وهو يعيد وتبقى صفاته بلا تفسير أو شروط (تاريخ) أو نهاية . ولم يعد الإنسان محصلة غاية أزلية ثابتة اوإرادة عليا او رغبة . وصارت القيمة إلى المدفن حيث لم يعد الهدف هوتحقيق النموذج او الكمال او السعادة او الفضيلة . الإنسان لم يعد محاولة إلاهية مجهضة . الإنسان كائن غير مسئول. وهو يفعل افعال بلا مبرر . ويعرف نفسه بصرف النظر عن نفسه وعن الفرضية اللاهوتية وعن السياق الإجتماعى والأسرى .

لكن هذاالإنسان ليس الإنسان العادى . إنه الإنسان الأعلى ، البطل ، الممتاز ، الارستقراطى ، صاحب الإرادة القوية وقوة الإرادة ... لذا

يدعو زاردشت الشعب المتجمع دعوة إنسانية عليا فحواها :

« فإن الإنسان شئ يجب أن يعلى عليه . » . ما هو الإنسان؟

لماذا يمثل الإنسان عقبة امام تحقيق الإنسان لنفسه ؟ وكيف يذلل الإنسان العقبة ؟ وماذا يحدث بعد تذليل العقبة ؟ هل يتحول الإنسان إلى كائن حيوانى ؟ وحش ؟ غير إنسانى ؟

فوق إنسانى ؟ وهل الإنسان الأعلى غاية ؟ ما هى ضرورة العلاء فوق الإنسان ؟ هل هى ضرورة اخلاقية ؟ أم هى ضرورة منطقية ؟ أو هى ضرورة سياسية ؟ أم هى ضرورة قانونية ؟ او ضرورة ميتافيزيقية ؟

يميل تحليل عبد الرحمن بدوى إلى تغليب الجانب الاخلاقى والسياسى في علاء الإنسان على الإنسان .

اما الإتجاه الراهن العام الذى يستوحى مصدره من أعمال مارتن هيدجر لقراءة أعمال فريدريش نيتشه فهو يغلب الضرورة الميتافيزيقية .

لا يتحول الإنسان إلى الحيوانية وانما الإنسان الأعلى هو المعنى الميتافيزيقى الأفقى الأرضي لوجود الإنسان العادى . هناك عمودية عند نيتشه وإن كانت عمودية أرضية . لذا فالإنسان الأعلى غاية حياة الإنسان على الأرض . غاية الإنسان هو ان يموت حتى يعيد كما يعبرجيته . لذلك فالإنسان جسد

وليس آخر المطاف على الأرض .

وعليه أن يعيش لحظة انتصاف النهار والليل لأن الإنتصاف هو طريق الفجر الجديد الذى هو « الليل الدائم » .

الانسان الاعلى إله جديد . لكنه قديم . هو ديونيزوس . وهو أحد الآلهة الفنية الذى بلا صور ولا شكول . هو إله الموسيقى والخمر . يحطم نفسه من خلال نسيانه لنفسه النسيان التام . إنه إله يقسم الإنسان شطرين . ويقسم الطبيعة قسمين . ومن ثم يقترب الإنسان من نفسه ويقترب من الطبيعة . ومن ثم ايضا يترابط الألم ويغيب الواحد الأصلى ويشعر الإنسان او نيتشه نفسه بأنه إله . في « مدائح ديونيزوس » (١٨٨٤) يحطم الإنسان حدود الألم . ويصير كائناً مطلقاً .

واما ديونيزوس فهو إله العمق . وأما ابوللو فهو إله السطح . ديونيزوس واجب الوجود . وهو فى الوقت نفسه محصلة عملية غير تاريخية . وأما ابوللو فهو إله اللهو . ابوللوإله الإنتاجية . وديونيزوس إله المنتج النهائى . والإنسان من انصار ابوللو . فهو سطحى يعيش على سطح الإشياء وعلى سطح نفسه . ولا يتحول إلى المرحلة الأعلي والأعمق إلا بالقلق والبطولة والإمتياز . والإنسان الأعلى هو الإنسان الذى ينفى الإنسان ، ويحطمه فى الهاوية . وبعبارة أخرى ، عمق الإنسان هو هاويته أو غروبه أو غرقه .

وهكذا فعبد الرحمن بدوي مؤرخ لفلسفة نيتشه فى كتابه عن نيتشه. وإذا كان نيتشه وهيدجر هما الفيلسوفان اللذان أثرا فيه

وهكذا فعبد الرحمن بدوي مؤرخ لفلسفة نيتشه فى كتابه عن نيتشه. وإذا كان نيتشه وهيدجر هما الفيلسوفان اللذان أثرا فيه أبلغ التأثير ، فهو لم يربط بينهما ربطاً حقيقياً . وإنما جاء كلامه عن نيتشه شبه مستقل عن هيدجر . لأن كتابه عن نيتشه يقوم على كتاب « فريدريش نيتشه » للواندرياس سالوميه (فيينا ، ١٨٩٤) وكتاب « نيتشه ومدخل إلى فلسفة » لكرل ياسبرز (١٩٣٦) وكتاب « شوبنهور ونيتشه » لجورج زمل (١٩٠٧) . ويكاد أن يكون كتابه بعبارة أكثر تحديداً إعادة بناء لكتاب لواندرياس سالوميه التى يقول عنها عبد الرحمن بدوي أنها قدمت « أحسن صورة وأكملها » عن نيتشه . لا علاقة إذن – عملياً – بين عرض نيتشه وبين الانتماء إلى مارتن هيدجر . مع أن مارتن هيدجر قام بتفسير وتحليل فلسفة نيتشه كجزء لا يتجزأ من فلسفته الشخصية فى أكثر من موضع ، فى « طرق مسدودة » (١٩٥٠) و « مقالات ومحاضرات » (١٩٥٤) و «نيتشه» جزءان (١٩١٦) . ولم يكن ممكناً أن يتأثر بهذه الكتب الثلاثة لأنه أصدر كتابه عن نيتشه عام ١٩٣٩ ، أى قبل صدور تفسير هيدجر التفصيلي لنيتشه بسنوات طويلة . لكن كتاب هيدجر «وجود وزمان» صدر عام ١٩٢٧ ، أى قبل صدور كتاب عبد الرحمن بدوي بأكثر من عشر سنوات . وأغلب الظن أن عبد الرحمن بدوي قد ربط بَعْدياً بين نيتشه وهيدجر . أو أن الربط حينذاك كان ربطاً خارجياً .

وعلى كل حال فإن الصلة التي تربط هيدجر بنيتشه قوية جداً

يرى مارتن هيدجر أن نيتشه لا يمثل نهاية تاريخ الميتافيزيقا الغربية . وإنما يمثل نيتشه المدخل إلى نهايتها . هو بداية نهاية الميتافيزيقا . ولا يعني ذلك أن نيتشه ليس جزءا لا يتجزأ من تاريخ الميتافيزيقا وإنما هو فيلسوف ميتافيزيقي يقول بنظرية فى وجود الموجود فى مجمله وشموله . وتقول النظرية بأن وجود الموجود هو إرادة القوة . وهى القوة التى تملأ المكان وتسكنه . لكن المكان نفسه لا يقاس . وإن تم قياسه فإننا نحطمه من حيث قوته . تلعب القوى لعبة متحركة . لأن الأشياء الموجودة منقسمة على نفسها دائماً وتعود إلى بدايتها دائماً وإن كان التناهى يقيس كمية الأشياء .

ويشترك الطابع الحيوانى للإنسان فى حيوانية الطبيعة الشاملة . فقد طعن نيتشه طبيعة الإنسان بمعنى تحويل الإنسان إلى حيوان جوهري . وليس الإنسان الأعلى سوى إنسان يتفوق تفوقاً حيوانيا .

وتتعارض هذه الأطروحة النيتشوية مع جوهر التصور الهيدجري للإنسان . حيث يرى هيدجر أن الإنسان كائن يتميز بميزة جوهرية وأساسية ليست هى الحيوانية وإنما هى ميزة البحث عن معنى وجود الموجود . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يجرب معجزة المعجزات التي هى وجود الموجود . هو الكائن الوحيد الذى يندهش أمام ظهور الوجود .

وأما نيتشه فهو يجعل حتى عقلانية الإنسانية فى مرتبة الحيوانية . وبالتالي فالإنسان النيتشوي حيوان كامل الأوصاف

والحدود . وأما هيدجر فيرى أنه من المحال أن ننظر إلى الإنسان نظرة حيوانية . وذلك لأن الإنسان أقرب للملائكة والله منه للحيوان . بينما يرى نيتشه أنه إذا أردنا حد الإنسان بالمعنى الأرسطي للحد فإن النوع القريب هو الحيوان . والجنس هو العقل .

ورغماً عن الفارق الكبير بين نيتشه وهيدجر فيما يتصل بمفهوم الإنسان والحيوان والطبيعة فقد ارتبط هيدجر بنتشه ارتباطاً وثيقاً ورأى فيه مدخلاً لفلسفته الميتافيزيقية والتى تنهض على أن تاريخ الميتافيزيقا كله أهمل مشكلة الوجود رغماً عن جهود نيتشه وعمانوئيل كانط .

وطابع الميتافيزيقا هو الصلة التى يقيهما بين جوهر الانسان وبين الإنسان ، أى بين وجود الموجود وبين الإنسان والفن: السيطرة التقنية على ما يقول هيدجر . لكن نيتشه أقرب لأرسطو منه لكيركجورد . لأن كيركجورد مفكر مسيحي وليس مفكراً ميتافيزيقياً . وأما هيدجر فيرى أنه لا توجد فلسفة مسيحية وإنما يوجد الفلسفة الأفلاطونية - الالأرسطية المشتركة . ونيتشه واحد من آخر أحفاد أفلاطون وأرسطو . وهو بالتالي ليس سليل الفلاسفة المسيحيين على مر التاريخ .

إذن ماهى طبيعة تجاوز العدمية وما معنى مفهوم الإنسان الأعلى على ضوء طبيعة الصلة التى تربط نيتشه بهيدجر ؟

١- إذا كانت القيمة وإرادة القوة هما مفهوما فلسفة نيتشه وإذا كان نيتشه ينظر إلى إرادة القوة باعتبارها تصوراً

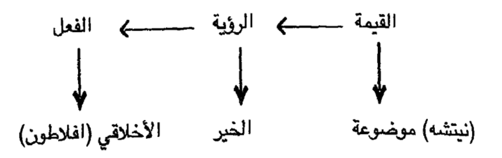
ميتافيزيقيا فإن هذا يقود إلى التسليم بأن تخفيض قيمة جميع القيم ليس تخفيضا ميتافيزيقيا وإنما هو تخفيض من نوع آخر . أولا : تصنع إرادة القوة القيمة . ثانياً : إرادة القوة هي وجود الموجود ، أي أنها أرادة ميتافيزيقية . ثالثاً : تحقق أرادة القوة الميتافيزيقا أو كل ما تحققه مطبوع بالطابع الميتافيزيقي . وبالتالي فالعدمية ذات طابع ميتافيزيقي بالمعنى الهيدجري لكلمة ميتافيزيقا ، أي بمعنى أنها بحث في وجود الموجود .

٢- يحقق الإنسان الأعلى العدمية وبالتالي فهو يحقق العدمية . يتحمل الإنسان الأعلى مسئولية وجود الموجود ، الذى هو إرادة القوة .

٣- جوهر الإنسان .

٤- يبقى نيتشه ميتافيزيقا . لأن الإنسان الأعلى لايجاوز الميتافيزيقا وإنما يسيطر عليها عبر سيطوته على الأرض . حيث يربط نيتشه بين الإنسان والوجود ونسيان الوجود لنفسه ضمن احتجاب وظهور متبادلين . وكان شيلينج وهيجل وليبنيتز قد مهدوا الأرض لمولد هذه الرؤية النيتشوية . بل لعب أفلاطون دوراز أيضا .

كان الخير عند أفلاطون هو الذى يجعل الإنسان يرى ويجعل العين تنظر وتعبر حتى تكون جميع الأفكار أو المثل مرئية . ثم تنبع عنها الأفعال الأخلاقية . القيمة عند نيتشه أساس الرؤية والمرئى . لكن القيمة ليست هنا فقط . وإنما هناك شيء آخر يضعها .



والحَدْس النيتشوى لا يدرك القيمة . لكن في الوقت نفسه الخير ليس المعيار . وإنما الإرادة هي التي تفرض وتطبع القيمة بطبائعها . عند أفلاطون الخير يكشف نفسه . ويكشف عن نفسه عبر الإنسان . لكن نيتشه لا يخرج على الميتافيزيقا فى معناه الحديث العريض ولا يخرج عنها رغما عن تصور القيمة .

ففي الفلسفة المونادولوجية عند ليبنيز على سبيل المثال لا الحصر تبدو الذات مصيراً . فهى تدرك وفى الوقت نفسه هى مبدأ الإدراك او المصير من تمثيل إلى تمثيل آخر · إنه « الابيتوس » أو الإرادة . والفكرة التي يكررها مارتن هيدجر مراراً هى ان الإرادة دائما ما تفوق ملكة التمثيل كما تصورها الفلاسفة المحدثون من ليبنتيز وحتى شوبنهاور ومروراً بعمانوئيل كانط وشيلينج .

ويهرب نيتشه فى النزوع إلى الحياة. فالموجود يحتم او يقتضي نوعين من الأفق : أفق الحفظ على الحياة وأفق نمو الحياة . وفى هذين الأفقين يفوق الحفاظ النمو ، كما هو الحال كذلك عند ليبنتز يعارض نيتشه إذن أسبينوزا ويضم صوته إلى صوت ليبنيتز وراء لافته فلسفة رومانسية للحياة صاغها شيلينج.

لماذا الحفاظ على الحياة؟ الحفاظ على الحياة شرط أساسي من شروط نمو الحياة لأنه يجب أن تحافظ الحياة على ما اكتسبته على مر التطور .

وستكون إرادة القوة تشكيلاً معقداً لأنها تفصل نوعين من القيم ؛ تطابق الحقيقة الحفاظ ويطابق الفن نمو الحياة :

الفن	⟷	الحقيقة
النمو	⟷	الحفاظ

الفصل الثاني

معادلات ارادة القوة فى ضوء هيدجر

الحياة والمصير يرادفان إرادة القوة . الحياة مركز السيطرة .
كيف ولماذا ؟ لماذا تتركز الحقيقة فى السيطرة ؟ الحياة ام
اللاحياة هى إرادة القوة ؟

علينا ان نتذكر فلسفة الحياة عند شيلنج والتى تنهض على أن
الحياة ترادف القوة الكونية. فعلى الحياه أن تضع نقيضالها .
وهذا النقيض هو الموجود الذى يجب أن تضعه . كيف يبقى
الموجود ؟ لا يبقى الموجود إلا بوضع قوة نقضية .

بعد النمو محدود بحد ارادة القوة لأنه مركز من مراكز
السيطرة . فالهدف عند نيتشه هو خلق مراكز تقديم فعال
وايجابي . انكسار ارادة القوة على نفسها :

« الإرادة ⟵⟶ إرادة القوة » .

وحتى اذا كان نيتشه يكره فلسفات الإنكسار رجوع الذات
إلى نفسها التي نهضت عليها الذات التقليدية فهو ينظر إلى
الإرادة نظرة انكسارية انتباه الإرادة لما يجري فى داخلها بغض
النظر عن تقديرة لفلسفة الإنكسار الكلاسيكية . فإذا كان نيشته
يضع الأنا مبدأ للفلسفة فهو يقابل ايضا الأنا باللا - أنا . لأن
الأنا انا . وبالطريقة نفسها تضع ارادة القوة مراكز تقديم .
والتقديم يتضمن عمليتين مزدوجتين هما وذلك كما يتضح من
المعادلة التالية:

« الإرادة ←——→ إرادة القوة » .

ولم يعد ما يفوق الحسي هو المركز بل واصبح هامشاً على متن التشارط المتبادل بين الإرادة وارادة القوة حيث يرقى هذا المتن إلى مرتبة المركز والمعنى . وليس هذا التغيير تجاوزاً . لأننا نظل دائما ، حسب تأويل هيدجر ، في أفق فكر الموجود . ذلك الأفق المربوط بسلاسل فلسفة عمانوئيل كانط . كما نظل فى دائرية الوجود . كما يبين من المعادلة التالية:

« واجب الوجود ←——→ موجود» .

وتلك الدائرة التى تميز ميتافيزيقا الذاتية الحديثة . ولو اختلفت هذه الميتافيزيقا عن اللاهوت العقلي . انظر المعادلة التالية:

« واجب الوجود ←——→ الموجودات » .

وتنهض العدمية على طريقة وضع القيمة وتأسيسها على قواعد ارادة القوة. وذلك كما يبين من المعادلة التالية:

الله مات ←——→ عدمية ←——→ قيمة الحياة
←——→ إرادة القوة .

الفصل الثالث:

ليست ارادة القوة نقصاً او رغبة . النقص يعني الإتجاه نحو شئ آخر . كما يفترض النقص أن فكر نيتشه امتداد فكر المفكرين المسيحيين . إذن ليست ارادة القوة ارادة سيكولوجية تتطلع إلى شئ آخر .

٢- إذن إرادة القوة تتجذر فيما هو أعمق فى تنظير فريدش نيتشه . إنها تتجذر فى أعماق وجوهر الميتافيزيقا نفسها وليس فى إحدى مراحل تطورها التاريخي سواء أكانت المرحلة نيتشوية او غير نيتشوية . والقصد فى ذلك هو القول بأن « إرادة القوة » تسبق نفسها سبقا جوهرياً .

وإرادة القوة نظام مؤجل . كان عمانوئيل كانط يقول إن الإرادة تمثل نظاماً . بعبارة أخرى ، الإرادة تنطق بالأمر المطلق ولا تتطلع إلى شئ آخر . فهى علة الارادة . نموذج الامر المطلق الذى يخلق الإرادة الطيبة .

أما عند نيتشه فإرادة القوة تنتج نوايا وافعالاً لم يتخيلها عمانوئيل كانط لكنها بالغة التأثير فى الحياة . إرادة القوة نسق مبني على التجاوز المثلث : الوضع والتقابل والتوحيد . ما يخلق نسقا خصبا مجاوزاً لنفسه تتطلع ارادة القوة إلى تجاوز نفسها .

تريد الإرادة وبالتالي فهى تريد مزيد من القوة ولا تخضع إلى قانون كوني كما هو حال الإرادة عند عمانوئيل كانط .

تنمو الإرادة وتتكشف فى خلال تنمية القوة للإرادة التى تظل

فى سعى نحو نفسها . لأنها فى سعيها إلى نفسها تُظهر نفسها وسلطتها . الإرادة نفسها قوة . فهى موضوع إرادة القوة .

تقود القوة إلى الإرادة . وتقود الإرادة إلى القوة . وتنمو الإرادة في داخلها نحو القوة . وتنمو القوة فى داخلها إلى الإرادة [1] . ولا يوجد هناك إرادات غير ارادة القوة . إننا لا نستطيع أن نريد العدم . ولا نستطيع أن لا نريد . إرادة العدم نفسها تظهر إرادة القوة .

ومن ثم جوهر إرادة القوة هو الملمح الاساس الدال على غياب الموجود . لا يخضع تحليل الإرادة إلى تحليل سيكولوجي . إنها انطولوجيا تشمل الموجود وجوهره . واذا كان لابد الحديث عن علم النفس فإن علم النفس نفسه هو الذى يستقي موضوعه ومعرفة موضوعه من ارادة القوة . فالذات السيكولوجية ليست واقعا أنطولوجياً وإنما هى موضوعة فى موضوعات إرادة القوة . وهذا هو أحد جوانب نقد نيتشه لوهم الذات في كتابه (جينيالوجيا الأخلاق) . وينبع البنيان السيكولوجي للعلم الاساسي من الميتافيزيقا نفسها . تحيل الإرادة الموضوعة فى المركز علم النفس إلى علم المنطق والميتافيزيقا . وهى المحصلة التي نجحت في تحول وجود الموجود إلى إرادة . والشكل (المعرفه) الذى تتشكل به إراده القوة يفوق الشكل النفسى والنفساني الذى يجعل الإرادة ملكة تمثيلية . الارادة – الملكة نفسها محكومة بقوانين إرادة القوة .

وحتى تتجاوز الإرادة المرحلة النهائية عليها ان تستزيه دائما

من ينابيع القوة وإلا فقدت مبرر وجودها . ولكىّ تقوى عليها أن تضع آفاقا غير آفاق الخير والشر الاخلاقية على النحو التالي :

القيم ⟵⟶ التقويم ⟵⟶ إرادة القوة (القياس القديم).

إرادة القوة ⟵⟶ القيم ⟵⟶ التقويم (القياس الجديد).

وينظر مارتن هيدجر إلى نظرية العود الأبدي نظرة ميتافيزيقية كما سبق أن ألمحنا . واما نيتشه فينظر إلى النظرية نفسها نظرة مختلفة تمام الإختلاف عن النظرة الميتافيزيقية عند هيدجر . فهى نظرية تقوم على أن العود الابدى نافع للحياة منفعه عملية ضرورية .

واذا كانت النظرية الميتافيزيقية عند هيدجر تنظر فى الموجود من حيث وجوده فهى تنظر في الوقت نفسه إلى الموجود وباعتباره يؤسس القيم بتفسيره لنفسه ، ومن هنا رفض هيدجر ونيتشه معاً الفصل بين الجوهر والوجود الذى كان قد قام به أفلاطون . وتجلى الفصل من بين تجلى فيه فى قيم الحقيقة والفن.

صارت الحقيقة قيمة بعد ما كانت لحظة من لحظات الحقيقة أو من البحث عن الحقيقة . وذلك لأن إرادة القوة فى حاجة ماسة إلى الحفاظ على نفسها . كما تريد أن تضمن الموجود بوصفه

موجوداً .

وهكذا تختلف الميتافيزيقا الحديثة عن الميتافيزيقا القديمة تمام الإختلاف . كانت الميتافيزيقا القديمة تقوم على مبدأ أن الموجود هو الحضور كما هو الحال عند ارسطو . وكانت *الحقيقة* تتطابق مع الحضور . الموجود هو الحضور لنفسه . وهو تمثيل ذاتي أو الحقيقي الحاضر هو الذات . بسيادة الإعتقاد *الذاتي* تصير الحقيقة يقيناً ، أىّ أنها - أيّ الحقيقة - تموت بوصفها تطابقاً بين التمثيل وبين المقاييس التى تنحتها الذات كما هو الحال عند رينيه ديكارت وعمانوئيل كانط . وبعباره *أخرى* ، تريد إرادة القوة أن تتأكد من توكيداتها ومن قدرتها على البرهان على نفسها .

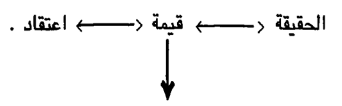
واليقين قيمة ضرورية للحياة. ويتم الحفاظ على اليقين بوصفه تطابقاً بين التمثيل والمعايير التى *تصوغها الذات* (وبالتالي الإرادة) . لكن المفهوم تغير. لقياس درجة القوة على الذات أن تحافظ على المكتسبات. وفى هذه *الحركة* يتوافق *اليقين* مع *للحياة* . هذا هو جوهر الفكر الحديث ومداره الحقيقة كيقين ذاتي .

تريد إرادة القوة يقينيات. تريد أن يكون الموجود جاهزاً . وبالتالي ستريد الإرادة أن يكون الموجود تمثيلا ثانيا . مما يؤثر فى الحياة تأثيراً بالغا ومقياساً خارجياً . فنعود مرة أخرى إلى الميتافيزيقا التقليدية ومدارها الحقيقة - التطابق .

لا يغير نيتشه تصور الحقيقة الذى كان قائماً من قبله على نسق التطابق . وذلك منذ افلاطون . كان التطابق عند الأقدمين

تطابقاً مع الموضوع . وكان التطابق الحديث تطابقاً مع الذات . لا يغير نيتشه إذن فكرة التطابق . وإنما يعيد الإعتبار لها في سياق إرادة القوة . أما مارتن هيدجر فيدمر فكرة الحقيقة – التطابق تدميراً تاماً .

وفي العلم المسرور ، لا يرى نيتشه سوى الآفاق ووجهات النظر . إذن الحقيقة غير يقينية . ويعيد نيتشه النظر فى تصور الحقيقة الثابتة . كانت الحقيقة ثابتة عند افلاطون وفى صورة الخير . وكانت ثابتة عند ديكارت فى شكل الشفافية التامة بين الذات والذات . وكانت ثابتة عند كانط فى إطار المسبقات . وأما عند نيتشه فلا يوجد إلا وجهات النظر والتقويمات :



والتقويم هو تقويم للقيمة وللحقيقة فى الوقت نفسه. وذلك دون أن تكون الحقيقة العلمية الكبرى . لأن القيم الكبرى هى تلك التي تطابق نمو إرادة القوة . إذن يظل هناك مجال لنمو اللايقينيات .

وليس الفن مجالاً جماليا خاصاً . وانما هو الكل فى الكل (شيلنج) . الفن هو المحرك الاكبر للحياة . وتسيطر على الرومانسية القوى المنفعلة القوى الفاعلة .ضمن الترتيب الهرمي الذى يضعف القوى الفاعلة .

ولا تتحرر فلسفة نيتشه من كل الغرائز . وبالتالي يجب تقويم الغوائر جميعاً . والفن يرفع من شأن القيم الخلاقة بالسيطرة والأداء الجيد والتقويم والتهذيب بترويض مجموع القوى النافعة للمجتمع والفرد .

الفن هو القيمة الكبرى التى تصل إلى مرتبة الحقيقة وتعلو عليها .

وتقوم وحدة وجود الموجود على إرادة القوة . لكن إرادة القوة هى المحمول المشترك بين القوىِ الفعالة والخلاقة . هى التي تعزز القدر والتبدل والاختلاف . إرادة القوة نزعة إسمية . إنه الاسم المعطى لمجموع القوى القائمة . لكن إرادة القوة ليست الغريزة الاساسية التى تتغير. إرادة القوة تعدد محض غير النغدد الذى عند هيجل الميتافيزيقي هيدجر .

وإذا كانت إرادة القوة مبدأ فهى تصوغ اطروحة ميتافيزيقية مدارها أن إرادة القوة اساس الموجود أو وجود الموجود أو موضوع المحمول أو مطلق الشئ . وبالتالي فنيتشه موضوع فى إطار البحث عن الاساس وفى سياق البحث الميتافيزيقي . هكذا ننظر إلى نيتشه من زاوية هيدجر وهيجل معاً . أيّ من زاوية استحالة الإختلاف المحض ؟

إنًّ مشكلة تأسيس القيم هى المشكلة التى طرحها تأويل هيدجر لفلسفة نيتشه : ما هى وحدة إرادة القوة ؟ ما هى وحدة ثنائيتها ؟ كيف تكون إرادة القوة أساس الموجود ؟ تؤسس إرادة القوة كل شئ . فعلى أى شئ هى مؤسسة ؟ ربما تبقى هذه

الأسئلة بلا أجوبة . لكن تتوحد إرادة القوة من حيث أنها هى التى تعيد إنتاج نفسها دون أن تلجأ إلى عوامل خارجية .

هكذا تتوحد الذات عند فيشته . وهكذا تتوحد الحياة والطبيعة عند شيلينج . وهكذا يعيد المطلق إنتاج نفسه عند هيجل . الذات عند نيتشه موضوعة موضع الذاتي .

وهناك فارق بين العرض : Darstellumg

وبين التمثيل : Vorstellung

فى العرض الموضوع هنا . أما فى التمثيل فالموضوع يظهر لنا . والذات عند نيتشه ليست موضوعة هنا . وانما هى تظهر لنا . ومن ثم فإن الإرادة تسبق دائما نفسها ، وهى مدفوعة إلى ذلك . لأنها تريد إعادة إنتاج نفسها فى سبيل قيمها خارج نفسها وفى سبيل إثراء نفسها . لا تنفصل الإرادة عن القيم . والخلاصة إن إرادة القوة ليست عنوانا دالاً على اعتقاد ما أو على جوهر ما إنما هى علامة داله على قدر الميتافيزيقا التاريخي.

القسم الثانى

اختــيار هيدجـر

إذا كان عبد الرحمن بدوي مؤرخاً للفلسفة فى كتابه المبكر عن فيشته فقد أراد فى «الزمان الوجودي» أن يكون فيلسوفاً. وأراد فى الكتاب نفسه أن يتفلسف في الإتجاه الذي صاغه مارتن هيدجر فى «وجود وزمان» (١٩٢٧). وقبل أن أغوص فى المقارنة بين «وجود وزمان» و «الزمان الوجودي» أود أن أشير إلى أن مارتن هيدجر هو أكبر الفلاسفة فى القرن العشرين كله. وهو ليس وجودياً فحسب. هو وجودي. لكنه من غير شك فيلسوف أشمل من الإطار الوجودي المذهبي. فهو الذى أقام بنيان الأفق الفكري الفلسفي الشامل فى القرن العشرين. والمقصود عندي هو أن هيدجر أكبر من المذاهب. وأزعم أنه لم يخلق مذهباً بقدر ما أثار مشكلة لم يثرها الفلاسفة على مر التاريخ ألاَّ وهى المشكلة التي تدور حول طبيعة العلاقة التى تربط بين الأسبقية الانطولوجية فى سؤال الوجود وبين أسبقية الموجودي فى السؤال نفسه. والمقصود هو شرح الصلة التي تربط الموجودات بالوجود في سياق ظهور الموجودات. لو كان هيدجر قد اقام مذهباً فلماذا كتب كتاباً بعنوان «وجود وزمان» وليس «الوجود والزمان»؟ فهو يستخدم وجود وزمان بلا أداة تعريف، ومن ثم فهو لا يعرف ولا يحدد معنى جديد للمفردينً «زمان ووجود». ومن ثم ايضا لن نجد عنده نظرية أو مذهباً سواء فى الوجود أو فى الزمان. وهيدجر لم يبحث كما يقول عبد الرحمن بدوي «فى موضوع الفلسفة الأولى». وانما بحثه يدور فى موضوع «الأنطولوجيا الأساسية»، أى فى إزالة أى أساس أو كل

أسـاس للوجـود. وملخص رأي فـيـمـا يخص «الزمـان الوجـودي» لعبد الرحمن بدوي هو أنه ترجمة مؤلفة أو تأليف مترجم لمحتوى كتاب هيدجر «زمان ووجود». لأنه ترجم ليس فقط كلام هيدجر. وانما كذلك مـراجع الكتـاب. وبطبيـعـة الحـال لم يناقش مـارتن هيدجر.

واما كتاب «وجود وزمان» لمارتن هيدجر فيتكون من ٨٣ فقرة. ويحـتوى على مقـدمـة تدور على «عـرض سؤال مـعنى الوجـود». ويدور الفـصـل الأول الذى يتلو المقـدمـة مـبـاشـرة حـول «ضـرورة سـؤال الوجـود وبنيتـه وأسبقيتـه». ويتكون الفصل الأول من أربع فقرات. وأما الفقرة الأولى فعنوانها «ضـرورة الإعادة الصـريحة للسـؤال حول مـعنى الوجود». ثانياً. «البنية الشكلية للسؤال حول الوجود». ثالثاً، «الاسـبقية الانطولوجية للسـؤال حـول الوجـود». رابعاً، «الاسبقية الموجودية للسـؤال حول الوجود». ويحمل الفصل الثاني عنوان «صـورة المهمـة فى وضـع خطة سؤال الوجـود ومنهج الكشف ومقطعه العمودي». وتبـحث الفقرة الخامسـة فى «التحليل الانطولوجـي للوجـود هـنا بوصـفـه كشـفـاً عن أفق تفسـير مـعنى الوجود على وجه رئيسـي».

وقبل ان أغـوص فى تفاصـيل كتـاب «وجـود وزمـان» يجب ان أشير إلى أن كتـاب عبد الرحمن بدوي يبدأ بالنقل ثم بالتشويه. فـالمطلق الذى يمتـاز عنده بخـصـائـص ثلاث ليس المطلق وانما الوجود. يحيل عبد الرحمن بدوي إلى الصـفـحة الثالثة من كتـاب هيدجر والتى يقول انه يقتبس منها عبارة « أما المطلق فيمتـاز

بخصائص ثلاث. والوجود فى المعنى التقليدى وليس فى معنى سؤال الوجود عند هيدجر. اذا الوجود فى المعنى التقليدي هو أعم التصورات. ويحيل عبد الرحمن بدوي هنا إلى ارسطوفى حين أن هذه الإحالة التى يذكرها أسفل «صفحة ٣» «ارسطو: ما بعد الطبيعة» أ ب ف ٤ ص ١٠٠١ ١ س ٢١». هى الإحالة نفسها التي يذكرها هيدجر فى الصفحة من نفسها كتابه. وهو المرجع الأول عنده، كذلك هو المرجع الأول عند عبد الرحمن بدوي. إذن يريد أن ينقل عبد الرحمن بدوي ليس فقط حرفية نص هيدجر وانما ينقل ايضا مراجعه كلها تقريباً ما عدا المراجع العربية التى لا يرجع إليها بالطبع هيدجر وانما يرجع إليها بدوي ليترجم المصطلح. الوجود اذن هو اعم التصورات. وهو غير قابل لأن يحد. لم ينجح بدوي فى أن ينقل الخاصية التقليدية نقلاً صحيحاً فقال أنه « أظهر الأشياء» [1] فى حين أن الوجود هو التصور المتصور من داخله [2]. الوجود هو التصور الذى يتصور نفسه بنفسه.

والمرجع الأول فى الصفحة ٤ في «الزمان الوجودي» هو المرجع الأول والوحيد فى كتاب وجود وزمان فى الصفحة ٤ ايضا. والمرجع الخاص بتفسير لا قابلية الوجود لأن يُحد بحدود وتعريفات هو كتاب «أفكار ورسائل» لبسكال.

وصحيح أن هيدجر لا يذكر إكهرت فى «وجود وزمان» وانما يذكره في مؤلفات أخرى من بينها كتاب المحاضرات (١٩٥٤). إلا أن هيجل الذى يظهر انطلاقاً من الصفحة ٧ فهو يظهر ايضا

في بداية كتاب هيدجر في الصفحات ٢ و ٣» إلى ١٧١ و ٢٣٥ حتى آخر الكتاب. واذا كان هيدجر لا يحميل أسفل الصفحة إلى المراجع فهو يحيل إلى المرجع فى صلب النص حيث يحيل إلى الكتب نفسها التى يشير إليها عبد الرحمن بدوي. فهيدجر يحيل إلى منطق هيجل. وهو الكتاب الذى يذكره هيدجر في الصفحة الأولى والفقرة الأولى ويذكره عبد الرحمن بدوي فى الصفحة ٧ فى المرجع ٢ و ٤. وإذا كان بدوي يلجأ إلى دائرة المعارف الفلسفية لهيجل فهو يلجأ فى الوقت نفسه إلى الجزء الأول فيها، أى إلى الجزء الذى يحمل عنوان المنطق. والخلاصة أن من الصفحة ٦ إلى ٣١ استعراض وجهة نظر هيجل التي تحتل حيزاً عند هيدجر فى الصفحات الأولى ايضا ثم يستأنف الإستعراض فيما بين ص ٤٢٧ إلى ٤٣٦ بالتفصيل الذى أورده عبد الرحمن بدوي فى بداية كتابه دون ان يتبع ترتيب هيدجر بالضبط، أى أن بدوياً أراد أن ينتهي من هيجل كله في الصفحات الأولى. وهو وارد ايضاً عند هيدجر فى الصفحات الأولى ٢ و ٣. لكن هيدجر لا يعود ليتحدث عن هيجل إلا في الصفحات ٢٢، ١٧١، ٢٣٥، ٢٧٢، ٣٢٠، ٤٠٥، ٤٢٧– ٤٣٦. أما ب. هيمن ووفرنر حنت اللذان يذكرهما بدوي في الصفحة ١٨٥ فلا يذكرهما هيدجر لا نهما ببساطة شديدة صدرا إما فى توقيت متزامن مع كتاب وجود وزمان (هيمن) إما بعد ذلك (جنت). وفي «وجود زمان».

ولا يذكر هيدجر لاكروتشه أو چان ڤال. ولا يذكر شو بنهور سوى في تعليق صفحة ٢٧٢. ولا يذكر ابداً مين دى بيران. أما

كيركجورد فيذكره في تعليق صفحة ١٩٠و ٢٣٥ و ٢٣٨. والمرجع الذى يذكره بدوي في ص ٣٩ يحيل إلى «كيركجورد» في ترجمته الفرنسية، وأما هيدجر فيحيل إلى المرجع نفسه لكن في أصله الألماني. فى الحالين المرجع واحد وهو ــ تبعاً لترجمتي ــ «تصور القلق»، وهو ــ تبعاً لترجمة بدوي ــ «مقالة في اليأس». وسنعود حول الإختلاف بين التصور والمقالة من ناحية وحول الإختلاف بين القلق واليأس من ناحية أخرى.

ولنتوقف قليلاً عن مقارنة المرجع لنستعرض التشويه الذى مارسه عبد الرحمن بدوي على نص هيدجر. وسنستعرض النقاط الآتية:

يقول عبد الرحمن بدوي إنه يرجع إلى ص ٣ من كتاب مارتن هيدجر «وجود وزمان» لأجل أن يحدد خصائص المطلق الثلاث. والواقع أن مارتن هيدجر لم يتحدث قط عن المطلق لا في ص ٣ التى يحميل إليها بدوي ولا فى أى صفحة أخرى من صفحات كتاب هيدجر. ثانيا الخصائص التي يختص بها المطلق هي في واقع الأمر خصائص الوجود SEIN في التصور التقليدي للوجود، أى أن هيدجر يستعرض التصور القديم للوجود ولا يقدم بعد اطروحته الخاصة . والخصائص الثلاث التى يختص بها الوجود هى على النحو التالي:

(أ) الوجود هو أعم التصورات. والدليل الرجوع إلى آرسطو والقديس توما الإكويني وافلاطون وهيجل وغيرهم من أصحاب التصور التقليدى للوجود.

(ب) تصور الوجود غير قابل للحد. والدليل الرجوع إلى بسكال.

(ج) الوجود تصور يفهم ذاته.

إذن (أ) الوجود وليس المطلق هو أعم التصورات وأشملها. (ب) الوجود وليس المطلق الذى لا يقبل الحد. (ج) الوجود وليس المطلق هو التصور الذى يفهم ذاته.

والحقيقة أن بدوياً ينس فى أثناء التحليل أنه فصل بين الوجود والمطلق وبين الوجود المعين ويقول في سياق ما أسماه «المطلق» إنه «يعني الوجود». مما يبين ضباب الرؤية. ومما يؤكد هذا الضباب أنه أقحم إسم إيما نويل كانط من بين أصحاب التصور التقليدي للوجود في حين يمثل كانط خطوة رئيسية قادت إلى التصور الحديث للوجود عند هيدجر نفسه في حين أنه لا يعد الوجود «محمولاً حقيقياً». هذا فضلاً عن أن بدويا لم يلتفت إلى ما يلي:

(ب) الوجود المقصود في النص الذى يحيل إليه فى بداية الكتاب هو الوجود المتعالي وليس الوجود المطلق. والوجود المتعالي يعني الصعود بالوجود إلى وجود أعلى من الوجود. وبهذا المعنى يعلو العقل، كما لا حظ مارتن هيدجر في سياق آخر. يتعالي الوجود في التصور التقليدي إذن ويرتبط بمنهج العقل الذى يصبو اليه بعلوه. ونستطيع أن نتوقع أن هيدجر سيقابل بين الوجود القديم الذى كان يتعالى وبين الوجود الحديث «الكامن» وإن لم يكن هناك بالضرورة تعارض مسبق بين الكمون

والعلو حيث تم تصور الله فى المسيحية على أنه متعال لكننا نحيا فيه ونتحرك فيه. على كل حال كانت مشكلة الوجود محصورة بين عملين متعارضين يقوم بهما العقل هما وضع الغاية وتصوير سعينا لبلوغها. وتبقى أن حركة العلو التي كان يقوم بها الوجود فى الزمان القديم نتيجة إلى وجود يتجاوز الوجود ويعلو عليه.

(ج) واخيراً، فالوجود المقصود ـــ من وراء المطلق ـــ هو الوجود الذى كان الفلاسفة يبحثون له عن معنى. وكان طريق التصور التقليدى للوجود هو طريق لمعانى الوجود. كان ارسطو يستقصي الوجود بمعنى العرض والوجود بمعنى الصادق والكاذب والوجود بمعنى الفعل والقوة والوجود في الأجناس العالية. وما بعد الطبيعة هو علم الجوهر الذى تعتبر مراحله معاني الوجود الأخرى. كان الوجود عبارة عن «مقولات». بعبارة أخرى كان الوجود «خصائص». اما وجود هيدجر فهو اساساً بلا خصائص.

إذن يقول التصور التقليدي للوجود إن الوجود أعم التصورات وأشملها. لم يكن جنسا تشمل الموجودات التى تخضع من جانبها للتقسيم إلى اجباس وأنوا ع. كان الوجود يفوق كل جنس مهما كانت درجته في العلو. وهو نفسه يتعالي فى «حدود متعالية». والوجود ـــ وليس الوجود المطلق أو حتى المطلق دون أن يقترن بالوجود ـــ لا يصف ولا يحدد أو يحدّ التصور أو الماهية.

ويستلزم هذا التصور نفسه للوحود أن لا يقبل الوجود الحد

او التــحــديد. لأن الحـد يتم بالجنس القــريب والفـصل النوعي. والمفـارقة فى التصـور التقليدي للوجود أنه كان فكرياً أو تصوراً وكان فى الوقت عينه غير قابل فى ذاته لأن يُعرف.

الفصل الثانى

بدوى وهيدجر وهيجل

كان أهم من عُنى بمشكلة الوجود في العصر الحديث ليس هيجل كما يقول بدوي وانما كان كانط كما يذهب هيدجر ولم ير بدوي. ولا يتمتع هيجل عند هيدجر بأهمية خاصة. بل كانط هو الذى يتمتع بأهمية خاصة عند هيدجر. والدليل أنه خصص له كتاباً كاملاً عامين فقط بعد «زمان ووجود» هو كتاب «كانط ومشكلة الميتافيزيقا» (١٩٢٩). وفي الصفحة ٤ من كتاب «زمان ووجود» (١٩٢٧) وبعد استعراض «التصور التقليدي للوجود» راح يستشهد هيدجر بكانط ويقول إن «استدعاء الفهم الذاتي فى محيط التصور الفلسفي الأساسي وخصوصاً فى النظر إلى تصور الوجود إنما هو أسلوب مشكوك فيه. أما عندما يوجد فهم ذاتي آخر وفقط هذا الفهم الذاتي الآخر بمعنى «الحكم السرى للعقل العام» فإنه (كانط) يجب أن يصير ويبقى فى الوقت نفسه يجب أن يصير ويبقى فى الوقت نفسه وبوضوح محور التحليل» عند الفلاسفة المشتغلين في هذا الحقل، أى فى حقل الفهم الذاتي للوجود».

يستشهد هيدجر إذن بكانط ويتبع هداه. أما هيجل فهو فى نظره حلقة عابرة في سلسلة عابرة من التصور التقليدي للوجود. لذلك ليس هناك سبب قوى يدفع بدوي للخوض بالتفصيل في استعراض تصور هيجل للوجود. هذا فضلاً عن أن المطلق لا يقترن عند هيجل بالوجود وانما يرتبط بالروح حينا (دائرة

المعارف الفلسفية) وبالفكرة حينا ثانيا (علم المنطق الكبير والصغير على السواء) وبالمعرفة حينا آخر (ظواهريات الروح). وإذا كان الوجود فكرة خارجية، فإن هذا جانب واحد من العملة وليس مجموع جوانب الوجود عند هيجل. فالوجود بالإضافة لكونه خاوياً يتوسط له العدم فيتحدد أو يتعين. الوجود هوية خالصة بمعنى أنه يماثل نفسه وغيره. أى أنه منذ البدء الأول وجود وعدم. وذلك لأن الأولوية عند هيجل للتوسط لا للمباشرة. وحينما يقرر الفكر النظري أن يبدأ في التنظير فهو يضع لأجل ذلك ما هو الأبعد عنه، أى الوجود وإذا كان لا بد من ذكر «المطلق» هنا فإن ذلك يتم تبعاً لأن الفكر النظري يدرك المطلق كوجود. وهناك فرق بين إدراك المطلق كوجود وبين إعتبار أن هناك وجوداً مستقلاً إسمه الوجود المطلق. وعلى كل حال ما تم إدراكه يماثل العدم. وبالتالي فالعدم يتوسطه توسطاً سلبياً. وبالتالي فالوجود ليس «فكرة خاوية». وحين أقصد العدم انما أقصد اللا محدد فأصل إلى العدم، إلى الوجود الذى ليس سوى عدمه. وذلك من حيث محتواه. وفكر العدم هو فكر التحول من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم. وموقف هذه الحركة الخارجية للمحتوى الموضوع هو محتوى الموضوع أو محتوى الوجود نفسه. وهذه الحركة هى المصير (أو الصيرورة). وهى وحدة الوجود والعدم.

والمصير (الصيرورة) هو الوجود بوصفه نقلة ووحدة الوجود والعدم. كما تم التأكيد عليها كنقلة من الوجود إلى العدم (الزوال) ونقلة من العدم إلى الوجود (ظهور). فأدرك الفكر وحدة الوجود والعدم. والوجود هو نفى أوسلب ـ مايسميه بدوي «بالتعارض الوهمي» ـ الإنفصال بين الوجود واللاوجود، هذا التعارض الوهمي، وننتهي إلى الوحدة، الوحدة التي ينفى فيها هذان العاملان» [1]. وواقع الأمر أن الذى يعنى في الوحدة هو انفصال الوجود عن العدم وليس فناء الوجود والعدم. فالسلب هو سلب القطيعة بين الوجود والعدم وليس سلب الوجود والعدم. وتماثل الوجود والعدم له محتوى هو حركة فكر الوجود نفسه ثم حركة فكر العدم. ويستعيد المصير (الصيرورة) كحد جديد ـ محتوى التناقض الذى نبع منه. ويبقى الوجود مصيراً (أو صيرورة) أو يصبح مصيراً او نقلة. وهى حركة في المكان نفسه، مصير في المكان نفسه وليس في الزمان. وهذه الحركة تموضع لما كانت عليه الحركة الفكرية السابقة بمعنى أنها تموضع للذاتي الأول أو المطلق الذى أصبح يسير. إنه الوجود فى صيغة ليست صيغته، صيغة النقلة أو الأنتقال في المكان. والخلاصة أنه يجب إدراك الوجود أو فهمه في ضوء التغير (فى المكان). وبعبارة أدق فى ضوء تغير الوجود. سبق الوجود أن تغير. أين إذن «خطء» الوجود عند هيجل؟ فقد سبق أن تغيرالوجود في المكان لا في الزمان. هنا يقول عبد الرحمن بدوي عن حق إن الوجود

«خارج عن الزمان، لأن عملية التطور المنطقي او الدبالكيتك، وإن كانت تشتمل على نوع من الحركة، فإن هذه الحركة ليست حركة فزيائية الزمان» [٢]. سبق الوجود أن تغير تغيراً عقلياً «في مملكة الروح العالية عن مملكة الطبيعة». سبق أن تغير الوجود. لكنه لم يتغير تغيرا زمانياً. لأن الزمان لا يصلح إلا في مملكة الطبيعة أو التجربة الخارجية أو الظواهر. «وهذا هو السر في أن الزمان عند هيجل لا يقوم بأى دور تقريباً. وكيف يكون له دور فى مذهب يجعل التطور تطوراً منطقياً خالصا، هو المرور بخطوات الديالكتيك» [٣].

ولا شك أن المكان تحديد فقير سطحي إلى أعلى درجة. والوجود بتغيره في المكان لا يستفيد إلا قليلاً جداً. لكنه وإن لم يكن يتغير فى المكان. اين يتغير اذن؟ فهو سبق أن تغير فى المكان تغيراً ظاهرياً، خيالياً، تأملياً. لكنه تغير. وحينما يتغير فى المكان يتخارج عن نفسه وذاته. لكنه تغير ضروري. وهو تغير منقوط بنقاط متصلة. أما أن يكون المكان عند هيجل على شاكلة الزمان كما بين هيدجر في حديثه عن «تصور هيجل للزمان» — وليس «فكرة الزمان عند هيجل كما يترجم بدوي — في الفقرة ٨٢ من «وجود وزمان»، فهذا أمر آخر.

الفصل الثالث

لقراءة الوجودية لمارتن هيدجر

والواقع إن عبد الرحمن بدوي يقرأ هيدجر في ضوء وجودي. يقرأ هيدجر بعين جان ڤال وكيركجورد وجان پول سارتر. فهل هيدجر وجودي؟ وهل كتاب بدوي هو «الزمان الوجودي» — وهو كذلك فعلاً — ام «الوجود الزماني» — وهو ما يوحي به؟

كل إشكالية هيدجر تدور حول إعادة النظر في الزمان والوجود وليس في الوجود من ناحية الزمان. أتصور أن الصلة بين الوجود والزمان هى الصلة الرئيسية وليس الوجود وحده هو محور الحديث. كان التصور التقليدي للوجود ينفي الزمان أو يجعله منافياً للزمان أو مجاوزاً للزمان. وكان الوجود موضوعاً دائما خارج خريطة الزمان وفي أحسن الفروض فوق الزمان. وجعل التراث الأفلاطوني والمسيحي الوجود غريباً على الزمان من منطلق أنه «سقوط» للأبدية كرونولوجياً وانطولوجياً أو «تدمير» لفكرة الخير. الوجود — في التصور التقليدي — خيال الأبدية في العالم المحسوس. فحتى المحرك الأول عند ارسطو كان أبدياً. ولم تتضمن الأبدية في التراث المسيحي المحمود او السكون لان حياة الله تكوين الإبن من طريق الأب. وهو تكوني أبدي.

أما هيدجر ففي ضوء عمل نيتشه وشوبنهور وكانط فقد ماثل بين الزمان والوجود . وأعتبر الزمان الشرط الذى يجعل الوجود ممكناً. ولا يقصد هيدجر فقط أن يحرك الوجود ويغيره وانما يقصد أساساً تزمينه. أما إشكالية عبد الرحمن بدوي فتدور كلها حول «نبذ فكرة الكلي، والقول بالجزئي أو الفرد. فالوجودية

معناها الفردية؟ والفردية معناها الذاتية، والذاتية معناها الحرية؛ والحرية معناها وجد الإمكانية» (١).

إذن اشكالية عبد الرحمن بدوي إشكالية وجودية. أما إشكالية هيدجر فهي زمانية في الأساس. ولا تدل زمنية الوجود عند هيدجر على سيلانه وانما تدل على طابعه الوجودي. والوجد فى اللغة الحزن. وله في الاصطلاح ثلاثة معان:

(أ) الأول هو الوجد الصوفي. وهو الخشوع عند مطالعة سر الحق.

(ب) الثاني هو الوجد المرضي. وهو حالة تتميز بجمود الجسم وفقدان الحساسية وبطء التنفس وركود الدورية الدموية وتتميز ايضا بغبطة تفش جوانب النفس كلها.

(ج) والثالث وهو المقصود به عند مارتن هيدجر في نظره للوجود من ناحية الزمان. وهو الوجد المصطلح عليه في الظواهريات. وهو الإتجاه الذى يطبقه هيدجر في الأنطولوجيا بمعنى القول بأن الوجود وجود ما هو غير الوجود أو ما هو خارج الوجود. يظل الوجود نفسه بنفسه وينقل نفسه خارج نفسه. ومن هنا فهو يدل على ما هو أكثر من الإنفصال الصوفي عن العالم الحسي. فالوجود وجود شئ أكثر من النمو في الإطار التقليدي للأبعاد الثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل. وبالتالي فهيدجر يميز بين الزمان الأصيل، فاقد نفسه، وبين الزمان الثانوي أو الزمان السائل.

ومن جانب آخر يدل الوجود على النمو الحاضر أو على إفساح المجال للحاضر . والوجود الحاضر هو الوجود / هنا

الذى هو ليس هنا بالقرب منا. إنه يفوق التفريق بين الهنا والهناك. لأن البعد الزمني فى الوجود / هنا هو بعد جوهري .

أما التصور التقليدي للوجود فقد كان ملتبساً. كان يدل على الإنفصال بين الوجود والجوهر وعلى القطيعة بين سؤالد الوجود وسؤال الماهية. وكنا نثير سؤال هل الشئ موجود من ناحية وسؤال ما الشئ من ناحية ثانية؟. وعلى سؤال الأولوية كان التراث التقليدي الحديث منذ ديكارت يجيب أنه يجب معرفة جوهر الشئ أولاً. بل أكثر من ذلك لم يكن علينا أن نطلب ما اذا كان الشئ موجوداً قبل أن نعرف ما هو. وبالطريقة نفسها لم يكن علينا أن نعرف ما إذا كان الله موجوداً أم لا قبل أن نعرف ما هو.

وكانت الفكرة تحيل دائماً إلى التمثيل الزهني. أيَ إلى طبيعة زهنية أو روحية. وكان الجوهر يحيل إلى الشئ فى اللغة اللاتينية RES .

ويختلف التمثيل عن الشئ الممثل. ففكرة الدائرة على سبيل المثال ليست دائرية وفكرة المادة ليست مادية. والحقيقة أن هيدجر يقطع الصلة مع أية فلسفة جوهرانية. وفى ضوء ذلك يجب أن نقول وجود وزمان وليس الوجود والزمان كما يترجم عبد الرحمن بدوى. لأن قول أو ترجمة بدوى بالوجود والزمان يجعلهما جوهريين فى حين انهما فاعلان. وقصد هيدجر هو أن يستكشف الوجود والزمان وينغمس فيهما. فالزمان غير موجود. هوز من نفسه بنفسه وينتج نفسه بنفسه. وهناك تماثل تام بين

الزمان والوجود بالرغم من أن الزمان غير موجود. ولا مكان لأيّ واقع مادى أو روحى، أرضى أو سماوى. عند هيدجر الزمان لا يجرى ولا يمر وانما يثب وينفجر ويهوي ويفاجئ بطفراته. وهذا هو السبب فى أن الزمان بلا فكر. فالفكر توسط. وهو صورة بين العارف وبين موضوع المعرفة.

لم تهتم الفلسفة والميتافيزيقا قبل هيدجر إلا بما هو عليه الموجود دون الخوض فى وجود الموجود أو فى موجودية الموجود. كان الوجود لأجل الموجود وليس العكس. النظر الذى يفترض سلفاً التمييز بين الجوهر والوجود.

إذا كان الإنسان يختبر «الوجود/ هنا» فهو لا يفكر فيه. وانما الوجود «هنا/ هناك» ينادى الانسان بصوت رفيع. وإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يعنى أن هيدجر يهتم بالوعي والكائن الواعي. لم يعد هناك سوى «الوجود/ هنا». أما الذات فقد زالت.

وإذا كان عبد الرحمن بدوى ينتقد بشدة غيبة الذات عن تصور هيجل، ويبتلع «الدازاين» الذات عند هيدجر.

فما هو السبب وراء نقد بدوى الشديد لهيجل من ناحية فقدان الذات دفاعه عن غياب الذات نفسها فى فلسفة هيدجر؟

عناية عبد الرحمن بدوى «بوجود الذات أو الأنا» تبتعد به تماماً عن مارتن هيدجر الذى أصبح لا يرى سوى «الوجود/ هنا». «فالوجود/ هنا» هو الذى يحد الوجود فى العالم. وعبارة «فى العالم» تدل علي الكل الذى يختص به الوجود الخاص بالإنسان. والعالم هو ما يجاوز كل موجود ولا يدل على مجموع

يدل الوجود على غير الموجود، على حجاب الوجود، على الموت. لذلك ألف عبد الرحمن بدوى «الموت والعبقرية». لكن الموت ظل عنده يضئ «الذات». أما الموت عند هيدجر فيعنى شيئاً آخر. البشر لا يزولون. انما يزولون هم البشر لا غيرهم. الانسان يموت. والموت أمر جوهرى بالنسبة للإنسانية على وجه الخصوص. لكن الصلة التى تربط الإنسانية بالموت هى صلة وجودية لا ذاتية.

إن الأصل عند بدوى فى الوجود الذاتى أو في وجود الأنا التى تعرف ذاتها. «وقيمته الكبرى فى هذه المعرفة الذاتية الباطنة، التى يكون فيها الأنا فى علاقة ونسبة مع نفسه» [٢]. والإحالة فى حال وجود الذات من موضوع إلى موضوع نفسه. ومنهج بدوى هو «الاستبطان الذاتى». وهو يفهم الوجود فى العالم [٣] على أنه وجود فى الموضوعات. ويستند إلى هيدجر، فى حين أن هيدجر لا يرى فى الوجود فى العالم وجوداً موضوعياً وانما يرى فيه وجوداً متعالياً على عالم الموضوعات الذى يتحدث عنه بدوى. ليس الوجود في العالم وجوداً موضوعياً. وهو ليس وجود «الماهية الذاتية» وإنما هو وجود «الدازاين» (الآنية بترجمة بدوى). يقضى هيدجر على الذاتية لا لأنه يشتقها من وجود الموضوع وانما لأن الأصل عنده- وهو نفى الأصل- هو «الدازاين» وليس ذاتاً أساسية. والمفارقة كما سبق أن اشرنا أن عبد الرحمن بدوى لا يرى القضاء علي الذاتية إلا فى ضوء الكلى المطلق عند هيجل ولا يراه عند هيدجر نفسه. إذن هناك لغز ما أو سر لا يفسر.

الفصل الرابع

الزمان عند هيدجر وبدوى

يبقى أن هناك اختلافاً واضحاً بين ذاتية بدوى والدازاين عند هيدجر. ويبقى أن هناك إختلافاً ثانياً بين بحث بدوى عن الجوهر والطبيعة وبين بحث هيدجر عن الوجود. ثالثاً، الزمان عند هيدجر لا يحد الوجود. الزمان ليس جوهر الوجود أو صفته وإنما يجب فهم الوجود كحضور بمعنى «الباروزيا» اليونانية: الوجود كحضور يحضر لتوه. وهو ليس الحضور المعاكس للغياب أو الحضور المغاير للمستقبل أو الماضى. لأن الماضى والمستقبل عدمان ولا يمتلكان إلا وجوداً ذهنياً وعقلياً. أما الحاضر فموجود وجوداً معطى.

ويرى بدوى أن الزمان هو الطابع الأصلى للوجود فى حين ان فلسفة هيدجر هى فلسفة نفيّ الأصل. كما أنها فلسفة التماثل التام بين الوجود والزمان، أى أن هيدجر يفسر الزمان على أساس الوجود– إن جاز التعبير– ويفسر الوجود على أساس الزمان– إن جاز التعبير ايضا.

والزمان الهيدجرى ليس «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» (ارسطو). وهو ليس «مقدارلحركة معلومة». وهو ايضا على وجه العموم ليس «المدة الخاصة بطبيعة الكون» (ارخوطاس الترنتى). وحتى المحرك الاول عند ارسطو كان لا يتحرك. كان يتحرك عند افلاطون. لكن الزمان عنده ظل الصورة– وليس الأصل– المتحركة والمتوالية للأزل. أما عند هيدجر فالزمان شئ

غير الحركة. وهو ليس رياضياً (مقدار الحركة) أو فيزيائيا (الكون أو الطبيعة). وإنما زمنية الوجود هى أن الوجود يوجد الآن اويقوم مباشرة فى الوقت الحاضر بمعنى « GEGEN WAR» او « ANWESEN HEIT» وليس حالياً أو راهنياً: «JETZT». حضور الوجود ليس حضوراً آنيا او راهنيا او حالياً.

وأما الآنية التى يتحدث عنها عبد الرحمن بدوى فلا صلة لها بما يقصده هيدجر وإنما هى وثيقة الصلة بما يريد أن يصل إليه بدوى نفسه من ناحية التوكيد على الذاتية . فالآنية كما يقدمها بدوى كترجمة « للدازاين » : «DASEIN » تعنى « تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية» [١]. إذن يربط الوجود بالذات. ثم يربط الوجود آنياً «بواجب الوجود لذاته، لكونه أكمل الموجودات في تأكيد الموجود، وفى قوة الوجود» [٢]. أى أنه يربط الوجود الحاضر بالإله فى حين أن الزمان (الحضور) هو وجود الموجود وليس الإله.

وقد أزال هيدجر من الزمان الارتباط الطبيعي والروحي فى وقت واحد. فكيف نقول بارتباط الزمان آنيا «بواجب الوجود ولذاته» ؟ لا ينفي هيدجر «واجب الوجود لذاته». لكنه ينفي أن يكون الزمان آنيا بمعنى قيام واجب الوجود ولذاته بتزمينه. وحيث أننا في سياق الترجمة لا بد أن أشير إلى بعض الأخطاء:

(أ) يقول بدوي إن كانط له كتاب عنوانه «نقد العقل المجرد في حين أن كلمة «REINE» التى يستعملها كانط لا تدل إطلاقا

على التجريد وإنما تدل على أنه بصدد نقد العقل «المحض» أو العقل «الخالص». وهناك فرق كبير بين العقل التجريدي وبين العقل الخالص. فالعقل التجريدي ينفصل عن الخبرة. أما العقل المحض فهو يستقل عن الخبرة ويشرطها في الوقت نفسه.

(ب) يقول بدوي إن هيجل له كتاب عنوانه «ظاهريات العقل» في حين أن كلمة GEIST التى يستعملها هيجل فى الدور الثاني من تطور فكره لا تدل اطلاقاً على العقل وانما تدل على الروح. والخطأ كبير. لأنه اذا كان هيجل يبحث او يستخلص العقل فإن ذلك يعنى أن كتابه ينتهي عند الفصل الخامس الذى يبحث في يقين العقل وحقيقيته:

"VERNUNFT GEWIBHEIT UND WAHRHEIT DER"

والحقيقة أن الفصل الخامس يتلوه الفصل السادس. وهو الخلاصة في الروح GEIST . ثم يتلوه الفصل السابع عن الدين، واخيراً الفصل الثامن عن المعرفة المطلقة: «DAS ARSOLUTE WISSEN». إذن هو يبحث فى الروح وليس فى العقل.

(ج) يلاحظ بدوي أن من الواجب أن يفرق بين الناحية الموجودية وبين الناحية الوجودية. وهى ملاحظة حقا جديرة بالإحترام . لكن التفريق فيه كثير من الخطأ. فهو يقول إن كلمة ONTISCH التى يستملها هيدجر تتصل بالكائن الموجود وتنظر إليه من الناحية الواقعية.

أما الكلمة الألمانية الأخرى التى يستملها هيدجر فهي «ONTOLOOISCH». وهى تتصل في نظر بدوي بالوجود وتنظر

خصوصاً من ناحية العلو أو الامكان. وإذا كان صحيحاً أن كلمة ONTISCH تدل على الموجود فإنها لا تدل على الموجود والواقعي. وإذا كان صحيحاً أن كلمة ONTOLOOISCH تدل على الوجود فإنها لا تدل على العلو أو الإمكان. يقول مارتن هيدجر في كتابه «وجود وزمان» [٣] إن « التفسير الانطولوچي ONTOLOOISCHE يخطط للموجودات بوصفها تنتمي إلى الوجود. ثم يعطي لها نظراً لذلك بنية تصورها». وكتب [٤] فى الكتاب نفسه إن «لا القطع الموجودي للموجودات داخل العالم ولا التفسير الانطولوجي للوجود لهذه الموجودات يلتقي بها كأمثال من ظاهرة العالم » الموجودات إذن ليست من ظاهرة العالم (المتعالي). ويضيف هيدجر [٥] إن «التفسير الوجودي EXISTENZIAL الأنطولوچي WTOLOOISCHE هو التأويل الوجودي المقابل للتعميم النظري الموجودي المحدود». ثم يعلق في المرجع السابق نفسه [٦] قائلاً: «إن هذا لا يعني ابداً ضغطاً متصلباً للصفات الموجودية وإنما حسب الحال تتأسس (الصفات الموجودية) على حالة الوجود الراقدة». وهكذا نرى أولاً أن هيدجر لا يحيل في سياق الحديث عن الموجود إلى تفرقة حاسمة بينهما. ثانيا: لا يحيل إلى ثنائية الواقع/ الإمكان بقدر ما يحيل إلى «EXISTENZIAC» وغيره من المفردات. لكنه لا يحيل أبداً إلى الواقع أو الإمكان. ثالثاً: لا تختلف الموجودات عن الوجود اختلافاً جذرياً بقدر ما تدل الموجودات على مجموع الأشياء التي تنتمي إلى الوجود.

الفصل الخامس

اللحظة الكانطية المنسية عند بدوى

لاخلاف على قول عبد الرحمن بدوى بأن الخلط فى نظرية كانط «بين الزمان والمكان واضح كل الوضوح. ولسنا فى حاجة إلى بيان هذا، فإن كنت قد جعل الحجج متوازية متناظرة تماما فى كلا العرضين. وكنت نفسه لا ينكر هذا على أى نحو، حتى إنه انتهى فى عرضه لهما إلى الحديث عنهما كأنهما شئ واحد من حيث طبيعتهما [. . .] الخصائص واحدة ، والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود حتى إن كثيراً من المورخين والعارضين لمذهب كنت يتحدث عنهما معاً وكأنهما شئ واحد فى تحديد الخصائص والماهية» [١].

لكن هناك صلة وثيقة تربط زمان كانط بزمان هيدجر لم يدركها بدوى على النحو الواضح. وصحيح أن الزمان عند كانط يقوم على التوالى وأن الزمان عند هيدجر يقوم على تفجير هذا التوالى. بعبارة أدق كتب مارتن هيدجر يقول فى «زمان ووجود» فى سياق الفقرة ٦ «مهمة تدمير تاريخ الأنطولوچيا» من الفصل الثانى «عن المهمة المزدوجة فى إنجاز منهج البحث عن سؤال الوجود وقطاعه الرأسى» إن «تتبع مهمة التدمير دليل على إشكالية الزمنية ومحاولة تالية على البحث عن الصيغ الرئيسية وتفسير نظرية كانط فى الزمن. وقد أظهر فى الوقت نفسه لماذا كان لابد أن يبقى رفض فهم كانط لإشكالية الزمنية. لكن شكاً ما منع هذا الرفض: إن إهمال سؤال الوجود على وجه العموم وإرتباطه بالتقصى فى محورية الوجود الأنطولوچية، بعبارة كانط، هو إهمال للتحليل السابق لذاتية الذات. وتم استبدال

كانط واستكماله بموقف ديكارت الجوهرى العقائدى. لكن يبقى تحليله للزمن يتحدى المسلمة السابقة وهذه الظاهرة فى الذات والموجهة فى اتجاه فهم للزمن العادى والمنقول. وهو الفهم الذى رفضه كانط المتقدم . فالظاهرة «حد متعالى» فى بنيتها الخاصة»[٢].

إذن لا شك أن هناك فارقاً بين زمان كانط وزمان هيدجر. لكن زمان كانط كان علامة على طريق زمان هيدجر. الزمان عند كانط كان لا وجود له خارج الذات وانما وجوده كله فى الذات. والأمر العجيب تماما أن يستبعد عبد الرحمن بدوى ذاتية الذات الزمنية عند كانط على أساس أنها تدل على «معنى ضيق» مع أن هيدجر يقول إن هذا هو انجاز كانط الكبير انه استبعد فى نظرية الزمن الفهم الموضوعى، العادى، السائد، التقليدي للزمن. إلا أن عبد الرحمن بدوى- الذى يقول إنه يفكر فى الأفق المفتوح منذ مارتن هيدجر- يأبى أن يقول بالثورة الكانطية الرئيسية فى ميدان نظرية الزمن وهو اعتبار الزمن غير موجود فى الوجود الخارجى ومنفصلاً عن الموضوعات الخارجية كما هى فى ذاتها. وسرعان ما يتراجع فى موقفه ويلفق رفضاً مع قبول نسبى بذاتية الذات الزمنية من منطلق أن الذات عند كانط معرفية وحسب ولا تتجاوز المعرفة إلى الوجود. إلا أنه يبرر الموقف نفسه ويقول إنه إذا كانت الذات تخضع إلى الزمان فى سياق المعرفة «فذلك لأنه ينتظم كل موجود وفى كل حال من أحوال وجوده بما فى ذلك الذات فى حال المعرفة» [٣]. القضية إذن ليست ما إذا كان زمان كانط معرفياً أم وجودياً وانما القضية هى ذاتية الذات الزمنية. فيبادر

عبد الرحمن بدوى بالتسليم- بعد الرفض المسبق- بأن موقفه لا يناقض موقف كانط- مع أنه سبق أن قال إن موقفه لا يمكن إن يعترف به لأنه يستبعد الموضوعية- بل يقول إنه بالعكس موقف يتسق ومذهب كانط ويشمله.

أغلب الظن أن عبد الرحمن بدوى لم يدرك الإضافة الحقيقية التى قدمها كانط إلى تاريخ الزمن الفلسفى .

يقول إن كانط انتقد النزعة التوكيدية عند اسبينوزا وليبنيتس وفولف ومن جرى فى إثرهم منذ بداية الفكر الاوروبى فى العصور اليونانية القديمة. ويقول إن مقياس النقد عند كانط كان «الوجود الخارجى» مع أن المقياس الثورى الجديد والحاسم لم يكن «الوجود الخارجى» وإنما كان «الوجود الباطنى». ولم يكن المقياس الباطني سيكولوچياً وانما كان متعاليا من ألفه إلى يائه. بعبارة أخرى، الوجود الخارجي محدود بحدود متعالية هى مبادئ مستقلة عن المعرفة (قبلية) وشارطة للخبرة والتجربة.

ويخلط عبد الرحمن بدوى بين الوجود الخارجي وبين الشئ فى ذاته عند كانط مع أن الوجود الخارجي مؤسس على الشئ فى ذاته الذى لا ندركه. وليس الوجود الخارجي هو الذى لا ندركه. كما أن بدوياً نفسه وكانط وهيدجر لا يدركون ولا يريدون أن يدركوا «حقيقة الوجود» فكيف يأخذ على كانط أنه «تجاهل كل شئ عن حقيقة هذا الوجود الخارجى»؟

فالمشكلة أن بدوياً لم يدرك أن لا هيدجر ولا كانط يريدان التأسيس للأنطولوچيا أو للميتافيزيقا وإنما يريد هيدجر أن يدمر تاريخ الأنطولوچيا ويريد كانط نقد الميتافيزيقا. أما بدوى فيثير

سؤالاً مشروعاً لا علاقة له لا بهيدجر ولا بكانط اصلا الا وهو سؤال «هل يمكن قيام علم الوجود؟ وعلى اى نحو؟ وبواسطة أية أداة للمعرفة؟» [٤]. وهو سؤال مشروع. لكن بدوياً لا يعي به على الإطلاق، أى أنه على غير وعى بأنه يثير سؤالاً خاصاً به. لان سؤال كانط وهيدجر ليس إمكان قيام علم الوجود وانما إمكان تحطيم علم الوجود لان الوجود نفسه لا يمكن- أو أصبح ليس بمقدوره- أن يكون موضوعاً لعلم ما.

إن الفهم التقليدى للزمن- فى تصور هيدجر- ليس الفهم المنحدر من فلسفة عمانوئيل كانط وإنما هو الفهم الموضوعى للزمن كما ساد الفلسفة من ارسطو وافلاطون إلى ليبنيتز وديكارت ونيوتن. ويقول الفهم التقليدى للزمن بأن «الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» (ارسطو) وبأن «الزمان مقدار الحركة معلومة؛ وهو ايضا على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون». (أرخوطاس الترنتى الفيتاغوريس المعاصر لأفلاطون) وبأن «كل الحركات فى العالم لها علة أولى أو محرك أول» (سنبلقيوس) وبأن «الزمان مدة حركة الكون» (كريسفوس). واللمحات البارزة فى الفهم العادى والمنقول والتقليدى- والتى أراد مارتن هيدجر أن يحطمها- هى «أولا، ارتباط الزمان بالحركة. ثانيا: أنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها. ثالثا: أنه ، ولو أنه مقدار الحركة ومقياسها، فإنه فى الآن نفسه يقاس هو ذاته بالحركة. رابعا: أن هذه الحركة التى يقاس بها الحركة العامة للكون. خامسا: أنه مصدر الكون والفساد، وهو بالتالى قوة فاعلة وليس شيئاً سلبيا. سادسا: انه ليس متوقفا ولا

مرتبطا بالنفس الإنسانية، وإن كان مرتبطا بنفس حية هى النفس الكلية» [٥].

ومن هنا فقد كان الفهم التقليدى للزمن فهماً موضوعياً لا ذاتيا كما سيصوغه فلاسفة العصر الحديث «ابتداء من كنت على وجه الخصوص» كما يعبر عبد الرحمن بدوى نفسه. فلماذا حين يجيء الوقت لاستخلاص النتائج من استعراض فلسفة كانط فى الزمان نسى ان يحيل إلى ثورة كانط الحديثة فى تاريخ تصور الزمن الهيدجرى؟ فقبل هذه العبارة بصفحات راح يقول إن هذه العبارة لا تترابط مع احتلال كانط لموضوع خاص على خريطة الزمان عند مارتن هيدجر. ولا يقول فى أى موضوع من مواضع الزمان الوجودى إن هيدجر واحد من الفلاسفة المعاصرين الذين تأثروا بكانط تأثراً بليغاً فى القرن العشرين كله. فلا يمثل مذهب كانط فى الزمان مذهباً من بين العديد من المذاهب الفلسفية الحديثة وانما يمثل الإطار العام لمذهب هيدجر فى الزمان.

والمهم ايضا فى هذا السياق أن الزمان الهيدجرى ينحدر من سلاله الزمان الكانطى لا من سلالة الزمان الهيراقليطسى الذى أنجب زمان هيجل وماركس فى العصر الحديث ماذا كانت اطروحة هرقليسى؟

إذا كان مذهب الإيليين قد قال بالوجود الثابت كما قال بالوحدة، فإننا الآن بإزاء مذهب يعارضه تمام المعارضة فيقول بالتغير الدائم بدلا من الثبات، ويقول بالكثرة المطلقة بدلا من الوحدة. ولكن المذهبين- مع ذلك - يسيران فى طريق متوازٍ تقريباً، لأن نقطة البدء عند الواحد هى نقطة البدء عند الاخر،

كما أن نقطة الانتهاء عند كليهما واحدة.

يبدأ هرقليطس بحثه بالكلام عن معتقدات الناس، فيقول إن الناس يتبع بعضهم بعضاً ولا يفكرون تفكيراً حراً مستقلا، وكل شيء يظهر عندهم بمظهر خاطيء، والطريق الذى يسيرون فيه لا يدرون إلى أين ينتهى؛ وعلى وجه العموم، معتقدات الناس وآراؤهم العامة كلها خاطئه، بل والقلة القليلة من المفكرين ليسوا بأحسن حظا كثيراً من عامة الناس، وهنا يحمل هرقليطس على هزيود، وهوميروس خصوصا، وفركيدس والشعراء الذين سبقوه حملة عنيفة، وينسب إليهم تضليل الناس فى الجزء الأكبر من معتقداتهم، لأنهم يتحدثون حديثا خياليا، غير قائم على العقل، لأن حديثهم هذا قائم على الحس ومصدره الظن، والخطأ الأكبر الذى عند الناس فى نظر هرقليطس هو أنهم يطلبون الوجود الثابت، والواقع أنه ليس ثمت شيء ثابت قط، وكل شيء فى تغير مستمر، ولا يبقى شيء ثابتا، بل الوجود يتحول باستمرار، ولا يقف لحظة واحدة عن التغير، لأن الوجود عند هرقليطس دائم السيلان، على حد تعبير فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار، وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضا هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة على حال واحدة وإنما هو ينقلب دائماً وباستمرار من حال إلى حال؛ فالشيء يكون حاراً، ويكون بارداً ، ويكون حاراً من جديد، وهكذا باستمرار

الفصل السادس

التشابه بين هنرى برجسون ومارتن هيدجر واختلافهما

وإذا كان مارتن هيدجر قد أقام مذهبه فى الإطار العام لفلسفة كانط فإن هنرى برجسون أيضاً أقام مذهبه فى إطار نقد الفلسفة نفسها .

وليس هذا التشابه هو التشابه الوحيد بين هيدجر وبرجسون وإنما هناك تشابه فى الجوهر هو التشابه فى تصور الزمان . غير أن بدوياً يعرض تقدير برجسون لمذهب كانط دون الربط بين هيدجر وبرجسون فيحيل إلى التحليل دون التركيب . بعبارة اخرى هو يربط بين برجسون واشنجلر مع أن إرتباط برجسون- تبعاً للسياق- بهيدجر أوثق وأفيد.

ويربط عبد الرحمن بدوى بين كانط وبرجسون دون أن يدرى. فهو يستعمل- كما يقول- كلمة «وجدان» لترجمة الكلمة الفرنسية المحورية فى فلسفة برجسون «INTUITION» التى ترجمها فى سياق استعراض فكرة الزمان عند كانط بالعيان كمرادف للكلمة «ANSCHAUUN» الألمانية المحورية فى فلسفة كانط.

والأمر العجيب حقا أن بدوياً لا يرى الإرتباط بين الفيلسوفين. فسواء أكان الحديث فرنسياً «INTUITION» أو ألمانيا «ANSCHAUUNG» وسواء أكانت الترجمة بالوجدان أو بالعيان أو بالحدس، فإن فى الحالين- حال برجسون وكانط- برهان على أن الزمان ليس تصوراً. هو البرهان نفسه الذى يقيمه هيدجر وعبد الرحمن بدوى. والمعنى الميتافيزيقى هو المعنى المقصور عند برجسون وهيدجر وليس اللفظ. لأن هيدجر لا يستعمل

«ANSCHAUUNG» للدلالة على المدلول الميتافيزيقى المقصود وإنما يستعمل لفظاً مغايراً هو لفظ «« STIMMUNG».

والمقصود فى النهاية فى حال هيدجر وبرجسون هو الحدس المباشر للزمان دون التصور الهندسى .

والحدس لفظ ملتبس الدلالة : فهو

(أ) ١- الظن ؛

٢- والتخمين ؛

٣- والتوهم فى معانى الكلام والأمور ؛

٤- والنظر الخفى ؛

٥- والضرب والذهاب فى الأرض على غير هداية ؛

٦- والرمى ؛

٧- والمضى على غير استقامة أو على غير طريقة مستمرة ،

٨- والسرعة فى السير ؛

أ - سرعة الإنتقال من معلوم إلى مجهول .

ب- سرعة الإنتقال الذهنى من المبادئ إلى المطالب .

جـ- تمثل المبادئ دفعة واحدة وفى وقت واحد من غير قصد واختيار .

د- وهم مفاجىء أو كشف أو إلهام .

هـ- وميض برق .

٩- الإطلاع الذهنى المباشر على الحقائق البديهية. ليس المقصود بالحدس :

أ - شهادة الحواس المتغيرة .

ب- الحكم الخداع لخيال فاسد .

وانما المقصود بالحدس :

أ - التصور الذى يقوم فى ذهن خالص بدرجة من السهولة والتميز .

ب- التصور الذهنى الذى يصدر عن نور العقل وحده .

جـ- نور طبيعى .

د- غريزة عقلية .

هـ- الحدس هو المعرفة الحاصلة فى الذهن دفعة واحدة من غير استدلال منهجى .

ب - صفات «الحدس»:

(أ) استخلاص نتيجة من عدد معين من المقدمات هو الـ «توسط». فهو يسير على «الحد الاوسط» يتقدم.

الإستخلاص ويبرر دائماً من طريق روابط مثل «لأن» أو «مادام». أما الحدس «فمباشر» **وينطوي فى ذاته علي ما يبرره بحيث «يرى» المرء** مباشرة علة الشئ فى الشئ نفسه. ويكفيه أن يرى الشئ ليفهمه ويؤكد وجوده.

(ب) واستخلاص النتائج ينطوى على «عملية» يتكون بها مضمونه. أما الحدس فأساسه أنه ينطبق تماما على موضوعه.

(جـ) واستخلاص النتائج يتم بتدريج . ويقبل التفكيك ويمكن التعبير عنه بالكلام . اما الحدس فلا يعبر عن نفسه ولا يقبل ترجمة بالألفاظ إلا على نحو المجاز أو الرمز .

(جـ) حقيقة « الحدس » :

(أ) الحدس معرفة من نوع خاص وليس نفياً تاماً لكل معرفة.

(ب) مثال:

١- فلنفرض أننا نبحث عن العدد الرابع المتناسب مع الأعداد الثلاثة ١، ٢، ٣.

٢- فإذا وضعت المسألة على هذا النحو ـــ = ـــ

٣- استطعت ان أدرك « بالحدس » دون أن أمر بالإستدلال اذ س = ٦

٤- فالحدس هنا هو المعرفة النوعية ، الفردية بالعلاقة ـــ وهي تمكن من تكملة الكسر ـــ بطريق مباشر .

وصحيح أن إشكالية هيدجر ليست بالدقة إشكالية برجسون. لكن هيدجر وبرجسون يبحثان عن زمان سابق كرونولوچياً ومنطقياً علي كل توضيحات ممكنة لتصور الزمان.

وأحد الأهداف الرئيسية للشعور في أطروحة هنرى برجسون <u>فى محاولة فى المعطيات الأولى للشعور</u> هو تبيين الطابع الباطنى للزمن. فالمدة هى أولاً وقبل كل شئ تجربة يدخل فيها الشعور. وهى فى نقائها الأول شعور.

ومن جانبه يقول هيدجر إن ما يطلق عليه اسم «STIMMUNG» «العواطف» لايدل على ظاهرة عرضية عابرة فى سلوكنا الفكرى والإرادى. . كما أنها ليست دافعاً لهذا السلوك. وليست حالة باقية بقاء الشئ. وإذا كانت هذه الحالات العاطفية تضعنا فى جملة الموجود ، فإنها تخفى عنا «العدم» الذى نبحث عنه ، وتكون

أقل تمسكاً بالرأى القائل بسلب الموجود فى جملته.

أحوالنا العاطفية تضعنا فى حضرة العدم.

غير أن إشكالية هنرى برجسون تختلف بالرغم من هذا التشابه عن إشكالية مارتن هيدجر، فقد كانت معركة برجسون مع مجموع الأحكام السابقة الطبيعية والمصنوعة على حد سواء. وإذا كنت أفصل بين برجسون وهيدجر فإن بدوياً لا يفصل بين برجسون واشبنجلر. لكن تبقى فلسفة برجسون الزمانية علامة على طريق الفلسفات الزمانية فى القرن العشرين.

اصطدم هنرى برجسون بالفصل التعسفى التقليدى بين حالات الشعور وبين التجريد المسبق للشعور من فرادانيته وشخصيته تجريداً موضوعياً وكمياً. ذلك أن الأحكام السابقة المصنوعة تحجب عنا رؤية اللامرتد إلى الخلف نتيجة الحتمية النفسية التى صاغها علماء النفس التقليديون. كان سؤال برجسون: كيف يستخلص الوجدة الكيفية النوعية بين حالات الشعور المتباينة؟ وكانت هناك إجابتان هما أولاً إعتبار المدة حالة نرى فيها أنفسنا رؤية وجدانية أو عيانية ولا نراها رؤية معرفية بالمعنى الحرفى أو الضيق أو الحصرى لكلمة «معرفة» التى تميل فى اتجاه موضوعى بطبيعتها.

وأما الإجابة الأخرى الجاهزة فهى معرفة المدة. فى الحال الثانية يثار سؤال بديهى: كيف الوعى وعياً فعالاً علمياً بلا توقف؟

(أ) التعدد الوحدة :

والمدة عند برجسون معطى مباشر للشعور. وتستعرض نفسها فى نقائها كتعدد ملموس. لكن هناك سؤالاً: كيف نمتثل تعدداً ليس عددياً وهو ليس قابلاً لأن نضعه ضمن إمتثال فى المكان؟

للإجابة على هذا الإعتراض يقوم هنرى برجسون بالتفرقة بين مجموعة من الأمور. فهو يفرق فى المكان؟ ومن المُسلَّم به سلفاً لدى الجميع أننا لا نفرق إلا فى المكان. وللخروج من هذه الأزمة يقترح برجسون أمرين. أولا الحَدْس الزمنى. ثانيا القياس الهندسى للمكان. والتعدد الزمنى يختلف عن التعدد المكانى. والتعدد فى المدة يقدر حالات الشعور التى تتداخل فيما بينها بشكل متبادل. أما التعدد فى المكان فيضع جنبا إلى جنبا حالات الشعور ويجعل منها حالات معية يحسبها الحساب، وحالات الشعور حسبما تنمو فى المكان تكون جمعاً. وتقود إلى المجموع دون التوالى. فلحظات الشعور المحسوبة رياضيا هى وثبات فجائية تترك فواصل فراغية فى المكان. وبالتالى فهى لحظات مشوهة.

وأما المدة الخالصة كما تبين فى أعماق الشعور الخالص فلا تحتمل إنتاج التمييزات. ويضع هنرى برجسون من ناحية التعدد الزمنى ومن ناحية أخرى التعد المكانى دون أن ينفصلا. وبالتالى فهو لا يقيم حجته على أنقاض التعدد المكانى وانما يقيم حجته على انقاض النظرة المكانية الخالصة للزمان.

(ب) الندرة والجهد:

ويعترف برجسون نفسه بأن اللحظة التى يتطهر فيها الشعور من المكان ورموزه لكى يعود إلى الدخول من جديد فى المدة الخالصة هى لحظة نادرة. وأغلب الوقت لايدرك الخطاب حول الزمان نقاء المدة. لأن الخطاب حول الزمان غالبا ما يحيل الزمان إلى مرجعية المجال الذى يقف فيه حالات الشعور الواحدة إلى جانب الأخرى. ومن هنا ضرورة الجَهْد الذى لابد على الفيلسوف أن يبذله حتى ينفذ إلى أعماق الزمان. وبالتالى تحيل أطروحة هنرى برجسون عن الزمان إلى كل حالة شعورية على حدة وإلى الإنعزال عن العالم الخارجى وإلى إنجاز مجهود التجريد حتى يجد المرء نفسه من جديد، كما يعبر هيجل، فى بيته، أيّ حتى يصبح حراً.

إذن الأرجح أن برجسون يعلن إعلاناً إشكالياً. ولا يعبر عن واقع قائم. ولكنه طلبه الجهد لا يجعل الشعور نقاطاً قابلة لأن توضع فى قالب عددى فى المكان الهندسى. وكما أعلن موريس ميرلو بونتى وچان بول سارتر اعتبر هنري برجسون المدة الخالصة اعتباراً تسبق فيه المدة الفكر والقانون والمنطق. فقد كتب موريس ميرلو بونتى يقول عن الوجود ما قبل الموضوعى إنه

«بما أن العلم والتأمل يتركان فى النهاية لغز العالم كما هو فاننا مدعوون لمساءلته دون اى افتراض مسبق، ولكى نصفه لن نعتمد أياً من تلك الحقائق الجاهزة التى نصادفها كل يوم والتى يغلفها الغموض الشامل. ذلك الغموض الذى لن نتخلص منه الا باستحضار العالم الفج. وعمل المعرفة كان قد وضع تلك الحقائق

في بنائه الفوقى. مثلا، إن كل ما نستطيع معرفته ، بواسطة التطبيق والعلم و «أسباب»، الادراك والتصرف، إن كل ذلك سيظل مجهولا. وهى قاعدة يصعب علينا متابعتها، ونكاد لا نقاوم ضرورة تشييد الإدراك على المدرك، وصلتنا بالعالم على ما علمنا إياه العالم. ونحن نرى كتاباً يبرهنون على أن كل «وعي» «ذاكرة» لنفس ذلك السبب الذي أرى فيه. مثلا هناك نجمة كانت قد خمدت منذ سنوات. كل إدراك يتأخر على وجه العموم عن موضوعه. ويبدو أنهم لا يلاحظون العلاقات التضمينية لذلك «البرهان». فالادراك يفترض أن « الذاكرة » قد حددت، ليس بواسطة مظهر وصفات المتذكر ولكن من الخارج بواسطة اللاوجود في اللحظة نفسها لموضوع ما مطابق في العالم فى ذاته وهو يفترض إذن أن هذا العالم فى داخل نفسه حولنا، توجد بينه وبيننا علاقات تغلقنا بالتزامن وبالتتابع معه فى نفسه الزمن الموضوعى ، وعقلا قادرا على معرفة العالم الحقيقي حيث أن العلاقات التي قلصها واختصرها طريق الادراك القصير ، انما تجعل منه «ذاكرة». الطريق المعاكس هو الذى علينا اتباعه، وسنحاول انطلاقا من الإدراك وتنويعاته الموصوفة كما تبدو لنا، ان نفهم كيف تم تشييد عالم المعرفة. وان ذلك الكون (ان لم يكن بطريق غير مباشر بواسطة نواقصه والاحراج الذى يرمينا فيه)، لا يستطيع أن يقول لنا شيئا عما عشناه. وذلك ليس لأن العالم قال إن «موضوعا» ما له هذه الخصائص أو تلك فيسمح لنا باعتبارها مكتسبة فى العالم المعاش، فانها لن تكون فى أكثر الأحوال بالنسبة لنا إلا خيطا يقودنا إلى دراسة وسائل توصلنا

إلى الاعتراف بخصائص تخصه ، وإلى مصادفتها فى حياتنا، وبالعكس، فليس لأنه توجد فى العالم «الموضوعى» هذه الظاهرة أو تلك بدون إشارة مرئية، يجب علينا أن نتخلى عن تصويرها فى العالم المعاش. فالصور المنفصلة فى السينما لا تبرهن على الحقيقة الظاهرية للحركة التى تربط الصور أمام انظار المشاهد، ولا تبرهن حتى على أن العالم المعاش يتحمل حركات دون حركة، فالمتحرك يمكن أن ينشره المدرك. وكل ما سنقدمه عن العالم يجب ان يتأتى، ليس من العالم الاعتيادى- حيث لم يسجل دافعا للوجود والمحاولات الكبيرة الفكرية التى جددته فى التاريخ، إلا آثاراً مختلطة مشوشة ومفرغة من معناها ودوافعها- وإنما يجب أن يتأتى من ذلك العالم الحاضر الذى يسهر على منافذ حياتنا وحيث نجدها تنشط ونحيى به الموروث، وإذا كان هناك مجال، نستعيده لنا، ونحن لا نقبل عالماً قد شيد مسبقاً ، ومنطقاً مسبقاً. فقد رأينا انبثاقهما من خبرتنا ومن الوجود البريء ذلك الوجود الذى هو الحبل السرى لمعرفتنا ومنبع الإحساس بالنسبة لنا.

فإننا نتمتع فى وصفنا عن المفاهيم النفسية أو الصورية المستقاة من التأمل، فهى فى أغلب الاحوال إما متلازمات أو نسخا مسجلة للعالم «الموضوعى». ويجب أن نتخلى من البدء عن مفاهيم مثل «تصرفات الوعى»، «حالات الوعى»، «مادة»، «شكل» «صورة» و «إدراك». ونحن نستثنى هنا تعبير «الادراك» بكل القدر الذى يضمر فيه مسبقاً تقطيعاً للمعاش فى فصول منفصلة، أو مراجع لاشياء لم يتحدد قانونها بعد، أو فقط

معارضة للمرئى واللامرئى. وليس لأن هذا الانتقاء مجرد تماما من المعنى، ولكن لأننا إذا ما قبلناه فى مجمله فإننا سنعاود الدخول فى المأزق نفسه الذى أردنا الخروج منه. وعندما نتكلم عن إيمان مدرك ، وعندما نأخذ على عاتقنا واجب العودة إلى الإيمان المدرك، فاننا لا نضمر فى نفوسنا بذلك أيا من «الشروط» النفسية والفيسيولوجية، التى تحدد الادراك بالنسبة للعالم. كذلك لا نضمر أياً من مسلمات فلسفة حسية أو تجريبية ولا حتى ايا من اوصاف «طبقة اولى» للخبرة تهم مخلوقات تعيش فى النقطة نفسها من الزمن ومن الفضاء فى معرضة للمفهوم او الفكرة. فنحن لا نعرف بعدُ ماذا يعنى نرى وماذا يعنى نفكر. اذا ما كان ذلك التمييز مفيدا لحد ما. فان «الايمان المدرك» يغلف كل ما يقدم للانسان الطبيعى فى أصوله، فى خبرة هى النبع، وبكل قوة ما لم يدشن وهو حاضر ومتجسد، وفقا لرؤية هى بالنسبة له سامية، ولا يمكن ان تدرك اكثر كمالا أو اكثر قربا. والأمر يتعلق باشياء مدركة فى المعنى العادى للكلمة أو فى معنى او سرها فى الماضى، والخيال، واللغة، حقيقتها التنبؤية للعلم، ونتاجات الفن، والآخرين، والتاريخ. لا نحكم مقدما على علاقات يمكنها ان توجد بين مختلف هذه الطبقات، ولا حتى على انها طبقات، وانه لجزء من واجبنا ان نقرر ذلك وفقا لما سيطرحه التساؤل الذى تقدمه خبرتنا الفجة او البدائية. الادراك. كما التقاط الأشياء هو فى الدرجة الأولى من بحثنا، وهو ليس وظيفة حسية وبسيطة ستقدم الشرح للآخرين، وانما كنموذج مثالى للقاء أصيل، يقلد ويجدد فى لقاء الماضى والخيالى

والفكرة. وماذا سيكون موضوع تساؤلنا نفسه وطريقته؟ فإننا لا نعرف ذلك مقدما، فطريقة السؤال يستوجب نوعاً من الجواب، وتحديدها منذ الآن يعني تقرير الحل الذى نقدمه، فاذا قلنا مثلا إن الأمر هنا يعنى تحرير الجوهر او فكرة حياتنا فى مختلف المناطق التى تنفتح عليها فسيكون الامر إفتراضنا بأننا سنجد ثوابت مثالية ترتكز عليها العلاقات فى جوهرها وتخضعها لشروط ربما ليست هى شروط كل خبرة ممكنة نفسها، وانما كخبرة وضعت فى كلمات؛ أو، إذا ما كنا لا نحكم على أى شئ مقدماً؛ فإننا نتناول تحديد الجواهر فى معنى اكثر اتساعا؛ كجهد مبذول لكى نفهم أنفسنا، وذلك لا يثير أى شك، ولكن لأن ذلك لا يخص أسلوب النتائج. وفى الحقيقة؛ أننا نعرف ماذا يجب الا يكون عليه التساؤل الخالص. اما ما الذى سيكونه فنحن لن نعرفه إلا ونحن نحاول. ان الرأى المسبق بالتمسك بخبرة ما الذى يكون بمعناه الأصيل أو الأساسى أو الإفتتاحى، إن ذلك الرأى لا يفترض الا لقاء بيننا «نحن» وبين «ما هو موجود»، وتؤخذ هذه الكلمات كاشارات بسيطة لمعنى يجب تحديده. واللقاء أكيد، طالما أن بدونه، لن نضع أى سؤال. ليس علينا ان نشرحه بمجمله، ان كان دخول فينا لما هو موجود. او دخولنا فيما هو موجود. وفى الظاهر، يجب علينا مع ذلك ان نكون داخل العالم، داخل ما هو موجود، او على العكس، ان ما هو موجود يجب ان يكون «داخلنا»: اليس الهدف من المطالبة بسر الخبرة نفسها، هو مقدما رأى مسبق مثالى؟ ولبئس ما سنفهمه اذا ما تناولناه بهذه الطريقة. اننا نتوجه بسؤالنا الى خبرتنا– لأن كل سؤال يوجه

الى شخص ما أو إلى شئ ما لن نختار مخاطبا اقل تعرضا للشبهات من مبدأ «كل ما هو موجود بالنسبة لنا»، ولكن اختيار تلك اللحظة لا تقلل ميدان الاجابات الممكنة. لا نفرض فى «خبرتنا» أية اشارة إلى «انا» ما، أو الى نوع معين من العلاقات الفكرية مع الوجود مثل «التجربة» لدى اسبينوزا. اننا نسائل خبرتنا، وبالتحديد لكى نعرف كيف تفتح امامنا نقيضنا. «ولا يستثنى بذلك ان نجد فى خبرتنا اتجاها نحو ما لن يعرف فى حال من الاحوال ان يكون حاضرا فى الإصل والذى غيابه المستعصى فى عداد خبرتنا الاصيلة». وببساطة ؛ اليس ذلك الا <u>لكى نرى هوامش الحضور</u>؛ ولكى نميز هذه المراجع؛ ولكى نضعها على محك التجربة او لكى نسائلها ؛ ويجب أولا أن نركز نظرتنا على الظاهر. وفى هذا الاتجاه المنهجى والمؤقت يجب أن نفهم التجزئات التى ستستخدم وليس علينا ان نختار بين فلسفة تستقر داخل العالم نفسه أو داخل الآخر، وبين فلسفة تستقر فى «داخلنا»، ولا بين فلسفة تتناول خبرتنا من «الداخل» وبين فلسفة تحكم عليها من الخارج اذا كان ذلك ممكنا، وبواسطة معايير منطقية مثلا: ان هذه البدائل لا تفرض نفسها، طالما ان الذات واللا- ذات هما كما الوجه الوجه الآخر، وان خبرتنا ربما هى تلك العودة التى تضعنا بعيدا عن أنفسنا»، ومن الآخر فى الاشياء. اننا نقيم، كما الانسان الطبيعى فى داخلنا نحن وفى داخل الاشياء، فى داخلنا وفى داخل الآخر، بواسطة التقاطع البصرى، نصبح الآخرين ونصبح العالم. ولن تكون الفلسفة هى الفلسفة اذا ما رفضت تسهيلات العالم فى مدخله الوحيد» (١)

وكتب جاستون باشلارد يشرح كيف أننا نملك تجربة باطنية ومباشرة للديمومة معطاة مباشرة للشعور وإن كان يختلف مع فلسفة هنرى برجسون للديمومة. تقول فلسفة برجسون حسبما يشرح باشلار بالديمومة:

«من دون شك قد تصا غ فيما بعد وتوضع وتحرف فيتخذ منها الفيزيائيون مثلا بحكم تجريداتهم زمنا مسترسلا خاليا من الحياة لا نهاية ولا انفصال له. وهكذا يسلمون للرياضيين زمنا مجردا من الانسانية تماما. فعندما يندرج الزمن فى عالم رسل التجريد فإنه يتحول إلى مجرد متغير فى معادلة جبرية بل المتغير المثالى الذى يكون فيما بعد اكثر قابلية لتحليل الممكن من تحليل الواقع. وذلك أن الاتصال بالنسبة للرياضى هو صورة الممكن الصرف أكثر مما هو خاصية للواقع.

ومن هنا فما عسى أن تكون اللحظة فى نظر برغسون؟ ليست إلا قطيعة مصنوعة تساعد التفكير المبسط للهندسى. والذهن نتيجة عجزه عن مسايرة الحياة يعمد إلى إيقاف حركة الزمن فى حاضر يبقى دائما مصنوعاً. وليس هذا الحاضر إلا عدما خالصاً لا يقدر على أن يفصل حقيقة الماضى عن المستقبل. يبدو أن الماضى يركز قواه فى المستقبل. والمستقبل ضرورى لافساح المجال لقوى الماضى والدفعة الحيوية هى التى توحد بين أجزاء الديمومة. الفكر وهو جزء من الحياة لا ينبغى أن يفرض قواعده على الحياة- العقل فى انصرافه إلى تأمل الوجود الجامد والمكانى يحذر بالضرورة من تجاهل واقع الصيرورة. إن الفلسفة البرجسونية فى نهاية الأمر تجمع بصورة لا تنفصم الماضى

والمستقبل. ومن هنا وجب أن نأخذ الزمن بأعتباره وحدة لكى نفهم حقيقته. الزمن هو ينبوع الدفعة الحيوية. يمكن للحياة أن تتجلى فى أمثلة آنية ولكن الذى يفسر الحياة حقا هى الديمومة. بعد أن ذكرنا بالحدس البرغسونى لنر ما هى الاعتراضات التى تقوم ضده [٢].

إذن ليس عند برجسون كما عند هيدجر منطق للزمان وانما عندهما شعور بالزمان .

(جـ) التداخل والشعور :

وعند برجسون تقود الحالات المتتالية التى يمر بها الشعور بالنفس الإنسانية بكامل عناصرها ومكوناتها . وتتداخل الحالات المتتالية التى يمر بها الشعور.

– الحالات الحاضرة والماضية والقادمة– من ناحية، وتتداخل الحالات العاطفية والعقلية من ناحية أخرى. وبالتالى لا تنقطع الحالة الحاضرة تماما عن الحالة السابقة. وتنتظر الديمومة الخالصة والشعور الخالص بالديمومة وتنظم مختلف حالات الشعور فى إطار مجموع تتداخل فيه تداخلاً متبادلاً. هذا هو شكل التوالى الباطنى دون التجاور الخارجى ويصبح من الممكن أن نتصور التوالى دون التمييز بوصفه تداخلاً متبادلاً وتنظيماً حميماً للعناصر حيث لا يختلف العنصر الواحد. الممثل للكل– عن الآخر ولا ينعزل عنه إلا فى إطار من الفكر القادر على التجريد. إذن الديمومة الخالصة كل عضوى وبالطريقة نفسها كان ليبنيتز يقول بأن المونادات تعبر عن الكون كله كل بنحو خاص ومتميز. وبالطريقة نفسها ايضا كان افلوطين يجعل من

كل أقنوم، أصل، جوهر، شخص، صورة من كل الأقانيم والأصول والجواهر والشخوص. وبالطريقة نفسها اخيرا كان شيلنج يقول إنه لا يعتبر سوى الكل.

(د) الإرتداد إلى الخلف ونقيضه :

هل الترابط الداخلى بين مجمل عناصر الشعور يسلسل ترتيباً منظماً أو منطقياً أو مرتدا إلى الخلف؟

إجابة برجسون واضحة ودقيقة وتقول إن الزمان ليس خطاً قابلا للمرور المتجدد. لأن الزمان لا يرتد إلى الخلف وإن كان تصور النظام يقود إلى الاعتقاد فى أن هناك تميزاً ما أو مقارنة ما بين الأمكنة التى تحتلها الحالات المختلفة فى المكان. فحالات الشعور لا يمكن أن نضعها فى مكان أو أن نقيد وضعها فى مكان أو ان نغير مكانها. والفرضية التى تقول بالإرتداد- المجال- إلى الخلف لا تصلح الا فى حدود دراسة الوقائع الشعورية الفيزيائية.

وبالتالى فإن نقد برجسون ليس نقداً عاماً لمذهب كانط كما يقول عبد الرحمن بدوى. دائما هو نقد- اذا كان عاماً فهو يشمل العلوم الموضوعية ومجمل التراث الفلسفى منذ افلاطون وارسطو. وهو نقد يستعيد طابع الإتجاه فى الزمان. يستعيد الطابع الأصلى فى الزمان المفقود.

وعبد الرجمن بدوى على حق تماما حينما يقول «إن الزمان ليس تصوراً من التصورات العلمية المنطقية كالمكان، وكل دراسة له من هذه الناحية فيها تشويه لطبيعته تماما؛ بل إن قولنا عنه

إنه اتجاه أو ذو اتجاه يمكن ان يخدعنا، مايثيره هذا القول من صورة بصرية، من شأنها إذن أن تقرب بينه وبين المكان، وهو ما تجذبنا الوقوع فيه . والدليل على هذه فكرة الكمية المتجهة فى الفيزياء، فإنها خدعت عن طبيعة الزمان الحقيقة وجعلتنا ننظر إليه تلك النظرة المشوبة بطابع المكان، فما هو مشاهد فى النظرية الفيزيائية فى الزمان أساس المكان، لا العكس كما ادعى السابقون» ( ).

خاتمـــة

إعتــــذار
عبد الرحمن بدوى عن الزمان

في الفـتـرة الأخـيـرة تحـول عـبـدالرحـمن بدوى من فلسـفـتـه الوجودية الأولى التى جعلته آنذاك أن يحفر عن التراث اليرنانى فى الحضـارة الإسـلامـيـة (١٩٤٠) وتـاريخ الإلحـاد فى الإسـلام (١٩٤٥) والإنسـانيـة والوجـودة فى الفكر العـربى (١٩٤٧) وشـخـصـيـات قلقـة فـى الإسـلام (١٩٤٧)، أقـول إنه فى الفـتـرة الأخـيـرة قـد تـحـول من النظرة الفلسـفـيـة إلى الدين إلى النظرة الأيدلوجية إلى العقيدة.

تـحول عبدالرحمن بدوى إلى تلميذ فى مدرسة الشيخ مصطفى عـبدالرازق. فـقـد كـانبـدوى قـد تتلمـذ على يديه أربـع سنوات من ١٩٣٥ إلى ١٩٣٨ فـى كليـة الآداب بالجـامـعـة المصـرية. وكـان الشـيخ مـحـافظ فى آرائه الـعـقليـة.تحـول بدوى إذن إلى المدرسـة الإسـلامـيـة المصـرية المحـافظة الـحـديثـة التى أسـسـهـا الشـيخ مـصطفي عبدالرازق وطورها مـحمد عـبدالهادى أبوريدة وأحـمد فؤاد الأهوانى وإبراهيم بيـومي مـدكـور وعلى سـامى النشـار وغيرهم. هـى المدرسة الفكرية الأشعرية الى ترى عملها الأساسى فى المحافظة على كيان المذهب الأشعرى، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حـيـاتهم. هـى المدرسـة التى ترى أيضـاً أن الأشـعرية هى آخر ما وصل إليه العقل الإسـلامى ،الناطق باسم القرآن والسنة. المعبر عنها فى أصالة وقوة.

وفى عام ١٩٨٩ أصدر د.عبدالرحمن بدوى فى باريس بفرنسا فى دار «لونيسيتيه» لنشر سلسلة «إسلاميكا» التى يديرها هو نفسـه كتـاباً بعنوان «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» وكأنه يعتذر عن إنتاجه الأول فى الإسـلام الذى كان يحمل الشـعر والتصـوف

فى مواجهة التحجر الأشعرى. وكتب يقول فى المقدمة التى تحمل تاريخ ١٩٨٨ وتوضيحاً يقول إنه كتبها فى باريس على وجه التحديد. كتب يقول إذن مايلى :

«كان القرآن بوصفه الأساس الجوهرى للإسلام هدفاً رئيسياً لهجمات كل أولئك الذين كتبوا ضد الإسلام. وذلك سواء أكان فى الشرق أو فى الغرب.

وقد بدأ ذلك منذ النصف الثانى من القرن الأول للهجرة (القرن السابع للميلاد). هجمات من نوع عام صاغها يوحنا الدمشقى (نحو ١٥٠ - نحو ٧٥٠) فى كتابه -DE HAERESI BUS(PATR).GRAECT,T.XCIV,COL.764-774) وصاغها أيضا EVTHYMIUS ZIGABENOS فى كتابه -PANOPCIA DOGMATI PATR.GR.T.CXXX,COL.1337-1359 CA, لكن أول هجوم متصل قام به نيقولا دى بيزانس فى كتابه CONFVTATIO FALSI LISRI ARABS (PSTR . MOHAAMADES QUEM SCRIPSIT GR.,T.CV,COL.669-842) ولا نعلم شيئا تقريباً عن حياته سوى أنه ازدهر فى النصف الثانى من القرن التاسع وكان سجاليا عصبيا ضد السلام والكنيسة الأرثوذكية فى أرمينيا (CONFVTION DE LA LETTRE DV ROI D'ARMENIE) والكنيسة الكاثوليكية فى روما (CAPITA SYUOGISICA XXIV) وأكبر سجال ضد القرآن والإسلام بشكل عام يرجع إلى يوحنا كانتازين «مولود نحو ١٢٩٢ ومتوفى نحو ١٣٨١» امبراطور بيزانطة. وذلك فى كتابين إثنين هما أ) CONTRA SECTAM APOLOGIAE IV (PATR.GR.,T.154,COL.371-583)

HOMETEM ORAIONES QUATUOR (PATR.GR.,T.154,COL
(583-692 كـان ذلك فـى الشـرق وفى اللغـة اليـونانيـة. ولا أذكـر حسبما يقول عبد الرحمن بدوي السجالات الأشورية (أنظر وب دوفال : الأديب الأشورى، باريس، ١٨٩٤، ص ٣٧٨) أو الآرمينية أو العربيـة (أنظر جراف : الأدب المسيـحى العربى فى العصـر الفرانكى، ١٩٠٥).

ومع الاستيلاء على قسطنطينة من قبل المسلمين الأتراك فى ١٤٥٣ انتهى كل سجال للبيزنطينيين ضد الإسلام.

عندئذ تسلمت أوروبا المسيحية الراية. وبدأ الكاردينال نيقولا دى كوسـا (١٤٠١-١٤٦٤) السلسلة الجديدة وبدعوة من البـابا الثانى كتب رحضـاً للإسلام أسماه (CRIBRATIO ALCHORANI (OEUVER,ED.PE BALE,PP.879-932) وقسمه إلى ثلاثة كتب. أما الكتاب الأول فقد أدى البرهان على صحة الإنجيل بالاستناد إلى القرآن : أما الكتـاب الثانى فقد استعرض العقيدة الكاثوليكية . أما فى الكتـاب الثانى فقد اقترح الإشارة إلى بعض المتناقضات فى القرآن. وقد نشر هذا الكتاب ببيلياندر فى بال فى ١٥٤٣.

فـتـتـوالى السـجـالات ضـد الإسـلام خـصـوصـا من قـبل الدومينيكان واليسوعيين :

– دونييس لوشارتروه (متوفى فى ١٤٧١) -CONTRA PERFID IAM MAHOMETI

كولوين، ١٥٣٣

– آلفونس سيينا (متوفى فى ١٤٩١) FORTALITIUM FIDEI

ليم، ١٥٢٥

- يوحنا دى تور يكرامنا، .O.P (متوفى فى ١٤٦٨) رسالة ضد أحطاء محمد «ص»، باريس، بدون تاريخ، روما، ١٦٠٦.

- لويس فيف (متوفى ١٥٤٠) : حول الحقائق الاعتقادية المسيحية ضد المحمدية، بال ١٥٤٣

- ميشيل نانى ، س.ى(١٦٣٣-١٦٨٣)

ECCLEDIAE ROMANAE GRAECAE VERA EFFIOIES ET COUNSENS , ET RE-HIGIO CHRISTANA COBTRA ALCORA-NUM EX ALCORANO PEFENSA ET PROBATA

باريس.،١٦٨٠

غير أن هذه الكتب السجالية تتوجه ضد الإسلام بشكل عام دون تناول القرآن إلا عرضياً . ولم يظهر ذلك إلا فى العقد الأخير من القرن السابع عشر حين صدرت أول دراسة مفصلة ضد القرآن وهى فى ALCORANI TEXTVS UNIVERSUS (بادوڤا ، ١٦٩٨) فى مجلدين من القطع المتوسط . ويحمل المجلد الأول عنوان « PRODROMUS AD REFUTATIONEM ALCO-RANI » وصدر فى شكل منفصل فى ١٦٩١ فى ٤ مجلدات وحيث يتناول لودوڤيكوماراتشى (١٦١٢- ١٧٠٠) حياة محمد (ص) تبعاً للمصادر العربية . أما المجلد الثانى فهو يحتوى على النصف العربى للقرآن مع ترجمة لاتينية وشرح للمواضع الغامضة . وكان ماراتشى يعرف العربية والأشورية والعبرية . س . أ. نالينو كتب دراسة عن «المصادر العربية المخطوطة لعمل

لودوفيكو ماراتش حول القرآن « RENDICONTI R. ACC . D. LINCEI, CL. SC. MOR. 6 eME SERIE, 7 (1932) , PP. 303- 349 . « ونستطيع أن نقول إن عمل مارتش هذا هو أساس ونقطة انطلاق الدراسات الجادة فى أوروبا حول القرآن .

وهى تزخر بانعدام الدقة والأخطاء الجسيمة والحجة الساذجة عديمة القيمة ، لكن هذه العيوب نفسها ستتكرر فيما بعد وعلى درجات متفاوته فى كل الدراسات التى خصصها للقرآن المستشرقون الأوروبيون فى القرنين الاثنين التاليين على عمل ماراتشى كما سنبرهن على ذلك فى كتابنا .

صحيح أنه ابتداءاً من منتصف القرن التاسع عشر يحاولون أن يبدوا موضوعيين أكثر وأن يدققوا معلوماتهم وأن يحققوا بدقة المناهج الفيلولوچية – لكن بلا جدوى ! لأن الدوافع الباطنية والأحكام السابقة ظلت كما هى ، ماذا أقول أعطت الأدوات الفيلولوچية الجديدة تحت تصرف المستشرقين منذ منتصف القرن الماضى وحتى يومنا هذا وبفضل المخطوطات المتاحة وطبعها أقول إنها أعطت للبعض جسارة أكبر فى اختراع الفروض المجانية – وفى تخيل المشكلات الزائفة والحلول التى على درجة عالية من الفوضى . وخصوصاً هذه الجسارة المجنونة التى سنندد بها فى كتابنا .

بدهى أن المشاكل القرآنية المثارة لم تحل كلها ! بعضها يبقى وربما سيبقى دائماً مفتوحاً للبحوث التالية الأعمق أو التى تتناول الموضوع من زوايا أفضل .

١– معرفتهم باللغة العربية الفصيحة والتقنية ضعيفة . إنها حال جميعهم تقريبا .

٢– معلوماتهم المستقاة من المصادر العربية مفكوكة ومقطوعة وغير كافية . ويدل البدء فى الاستعلام المسبق حول هذه المصادر الدائرة على المشاكل نفسها التى يثيرونها يغامرون باثارة الفروض المغلوطة والتى يتخيلون أنهم أول من يثيرها بينما الحقيقة أن هذه الفروض قد تم تناولها من قبل كاعتراضات وتم استقبالها من ناحية المؤلفين المسلمين كاعتراضات محلولة .

٣– الكره العظيم الذى يشعر به بعضهم إزاء الإسلام والذى يعميهم تقريبا . إنها الحال الخاصة بـ H. HIRSCHFELED , J. HOROVITZ, H. SPEYER

٤– التشابهات الزائفة والقياسات الماكرة التى تدفع السطحيين إلى أن يصرخوا : سرقة ، اقتباس ، تقليد ، تأثير ، مصدر حيث لا يوجد سوى التوافق الظاهر والعرض . إنها حال I. GOLZIHER , NOLDEKE . SCHWALLY, D. S MARGOLIOUTH

مع بعض التخفيف فيما يخص تيودور نولدكه الذى اعتذر تقريبا بالنسبة لتاريخ القرآن (جوتينجين ، ١٨٦٠) عن إعادة نشره وترك شڤاى مهمة ومسئولية ما نسميه على غير وجه حق : نولدكه – شڤاى : تاريخ القرآن .

٥– الالتزام بالتبشير مع التطرف الشديد . هى حال : WILLIAM CVIR , S.M. ZWEMER

وبالطبع لم أحل كل المشاكل التى أثارها هؤلاء المستشرقون

حول القرآن . ولم أتناول إلا المشاكل المهمة من وجهة نظرى الخاصة . واقتصرت على المرحلة التى تبدأ فى منتصف القرن التاسع عشر وتنتهى فى منتصف القرن العشرين .

ومنهجى بالرغم من طابعه السجالي الواضح هو المنهج الفيلولوچى الدقيق والموضوعى الكبير .

وهدفى هو إزالة الأقنعة عن بعض وجوه أشباه العلماء الذين خدعوا كثيراً من الناس في أوروبا . يخرج القرآن من هنا وفى الوقت نفسه منتصراً على نقاده. » .

وليس تحول عبد الرحمن بدوى من الفكر الحر إلى الجمود حالة خاصة من حالات المثقفين المصريين المعاصرين . فإن هذه الحالة على وجه الدقة تكررت إلى درجة ما يشبه القانون . فهذا التحول طال كثيرين غير عبد الرحمن بدوى . طال سيد قطب وخالد محمد خالد ومحمد عمارة وعادل حسين ومصطفى محمود وغيرهم من كبار المفكرين المعاصرين . وإذا كان تكرار هذه الظاهرة قد أحالها إلى قانون ، فإن هناك قانونا آخر فى الحياة الفكرية المصرية فى القرن العشرين هو قانون القراءة الأدبية غير الفيلولوچية للقرآن الكريم والذى استمر فى الوجود من طه حسين ومحمد عبده إلى أمين الخولى ومحمد أحمد خلف الله وأخيراً نصر حامد أبو زيد .

لم يكتب نصر أبو زيد أى كتاب بعنوان «المقدمة» يحاكى «المنطلق العظيم» أو «الشامل» لريمون لول أو «الآلة الجديدة» لفرنسيس بيكون أو «العلم الجديد» لجاليليو أو «العلم الجديد» الثانى لفيكو أو كتاب «الرسالة» للشافعى (تأسيس علم أصول

الفقه) أو «كتاب سبيويه» (تأسيس علم النحو) أو «مقدمة» ابن خلدون (تأسيس علم العمران). لكن « المقدمة» هى مضمون مجموع مؤلفات نصر أبو زيد إلى الآن ، والتى تستهدف بناء مرجعية منهجية جديدة ضمن نطاق علوم القرآن والحديث فى سبيل التحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

ومن بين سمات أبو زيد أنه لا يمتلك «رؤية واضحة» بل يكاد يميل إلى تسليط الضوء على الغموض لا على الوضوح ان جاز التعبير. وهو الأمر الذى تتميز به الدراسات الحديثة التى تشدد على الغموض وتشكك فى الوضوح . بل هى ليست ميزة الدراسات الحديثة وحدها اذ تقول الآية: «هو الذى أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات هذه أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب «(سورة آل عمران الآية٧) . وعلى هذا فإن خصائص نص القرآن أنه فى أحد جوانبه يغاير ذاته ويخالف النصوص الثقافية الأخرى. واحتواء النص على المغايرة انما هو آلية هامة تدفع فعل القرأة إلى فعل ايجابى يساهم فى صياغة دلالة النص ويكون من ثم فعلا متجدد القراءات من ناحية ، ومختلفا باختلاف ظروف القراءة من ناحية أخرى، الا أن بعض العلماء قد وصلوا إلى قانون يقول بأن النص هو معيار ذاته، والواضح المحكم هو الدليل لتفسير المتشابه وفهمه، كما تفسر أجزاء النص بعضها بعضا ويضطر المفسر إلى غض النظر عن معايير «خارجية» لفض غوامض

النص واستخراج دلالاتها ومن ثم فاننا حتى الدراسات الحديثة كنا نتحدث عن علم المحكم والمتشابه ونعتبر النص هو التركيب اللغوى الذى يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما. وهو ما يعنى التثبيت الحديدى للرؤية أحادية الجانب للنص.

ولو لم يكن القرآن مغايرا لذاته لكان مطابقاً لقراءة واحدة ، وكان بصريحه مبطلا لأية قراءات أخرى وذلك مما ينفر أرباب سائر القراءات عن قبولها والنظر فيها والانتفاع بها. فإذا كان نصر أبو زيد صاحب رؤية واضحة محكمة وصاحب مذهب لما كانت مقاربته للقرآن مقاربة حديثة ولما أبرز المغايرة من خلال نظرية فى فعل القراءة تقوم على لا محدودية الطاقة الدلالية للنص والواقع معا، وعلى الشك فى أن «النص» بمقدوره أن يدل بمنطوقه على دلالة مباشرة واضحة حاسمة، وهذاكله مفهوم للدلالة يقترب الى حد كبير من المفهوم المعاصر لفعل القراءة. فالتأويل لا يبدأ من المعطى اللغوى للنص أى أنه لا يبدأ من المنطوق المباشر بل يبدأ- قبل ذلك- من الاطار الثقافى الذى يحد أفق القارئ.

ليست مصادفة إذن أن يكون أحد أعمال نصر أبو زيد بحثا فى «إشكاليات القراءة» فهو لا يقدم مفهوما للنص بقدر ما يطرح نظرية فى قراءة النص لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات فى سياقها التاريخى والثقافى، بل تصل إلى «المغزى» الراهن للنص الدينى. فالقراءة فعل حاضر أو معاصر يتم ضمن سياق ثقافى تاريخى ايديولوجى، وفى أفق معرفى وخبرة محددين. ومعنى ذلك أن القراءة لا تبدأ من فراغ، وإنما تبدأ من سؤال تصوغه

للوصول إلى اجابات غير محددة مسبقا.

وقد أفاد أبو زيد في علوم القرآن من منظور البنيوية، حاول أن يكون بنيويا حديثا ومتطورا. إلا أن النص عنده قد تشكل فى الواقع. أما البنيون فهم على غير ذلك، لا يبالون كثيرا أو قليلا بالواقع وانما ينص اهتمامهم المنهجى الأساسى على البنية المتوارية وراء الواقع. ولابد حسبما يقول كلود ليفى شتراوس شيخ الانتربولوجيا البنيوى أن يدير العلم ظهره لكل ما هو معاش لأن الواقع الحقيقى لا يمكن أن يكون هو نفسه الواقع الظاهر المباشر ومن شأن العلم أن يهرب أو أن يتهرب مما هو واقع مباشر ولذا نجد شتراوس يعارض بين «محسوس» السطح الظاهرى وبين «معقول» البنية الخفية لصالح البنية الخفية.

أما نصر أبو زيد فيقيم مفهومه الاشكالى للنص على لانهائية الوقائع وحالتها الحركية المستمرة السيالة التى يعارض بينها وبين «النص» المحدود حتي اذا كان النص قادرا على استيعاب تلك الوقائع بحكم قدرة اللغة على التعميم والتجريد. وهى المقاربة التى تميزه عن الخطاب المعاصر الزاعم أن العبرة «بعموم اللفظ» لا «بخصوص» السبب والتمسك بهذا الجانب.

ورغم العمق المعرفى أو بفضله، يظل فكر نصر أبو زيد يدور فى حدود «مقدمة فى المنهج» تمهيداً للبحث المقبل. ولكل مقدمة علمية فان مقدمة أبو زيد ليست بالفعل عنوانا لاحد كتاباته إذ تبدو وكأنها عرض دقيق وشفاف لمجموعة الشكوك والاعتراضات الجذرية والعقبات الكبرى أمام الفكر الجديد والزمن الجديد، فالبحث قبل استقصاء الصعوبات فى كل الاتجاهات من علوم

التفسير الى علوم التأويل ومن الخاص إلى العام ومن الرواية إلى الدراية ومن النص إلى العقل، ليس الا سيراً على غير هدى.

وكـان من حق جـابر عـصـفـور أن يرى فى نصـر أبو زيد اعتزاليا جديداً، لكن الهاجس الاساسى لديه بعيد كل البعد عن سؤال الاحياء الذى يدفع العقل إلى الوراء لحل المشكلات القائمة أمـامنا من جـهـه، وينزلق بـالحـاضـر من جـهـة أخـرى الى أدنى درجات الفساد والضعف والانحراف عن المقاييس الاصلية بينما يرقى الماضى إلى أرفع درجات النضـارة وأعلى مراتب الطهارة والنقاء.

واقع الأمرأن مقدمة أبو زيد معركة مستمرة بينه وبين حاضر الخطاب المعاصر وبينه وبين احتمال الحيرة وسؤال المنهج . لذلك هو أقرب مـا يكون إلى روح النهضـة الأوربية الحديثة وفـلاسفة الانوار فـى القـرن الثـامن عـشـر وتصـورات الفـرع المتطور من اليسار الهيجلى فى القرن التاسع عشر. لكن مقدمته هى مزيج معقد من عيار العقل ومقياس الواقع .

والسـؤال المنهجى فى اللغة العربيـة، لم يظهر الا حديثا فى العشرينات من هذا القرن، بعدما تحولت الجامعة المصرية من جـامـعـة أهليـة الى جـامـعـة حكومـيـة عـام ١٩٢٥، وجـاء لالاند الفـيلسـوف الفرنسى المعروف ليـعلم دون وسـيط تاريخ الفلسفـة الحديثة، لا سـيـمـا فلسفـة ديكارت ومـقاله عن المنهج على وجـه التحديد، ومن هنا عرفنا ديكارت وهاجسه المنهجى ولماذا آثر طه حسين هذا الهـاجس باقبـاله عليه واعـجـابه به إلى حـد تحـويله لدراسة الشعر الجاهلى فى صورة جديدة.

ومن يقرأ كتابات نصر أبو زيد سيعبر بنعومة ودقة واتقان من خلال لقاء المحطات والمفترقات وتقاطع المسارات إلى اتجاه يرى أنه بإزاء زمن آخر فى التفكير أو تنظير لزمن فكرى مغاير بما يظهر.

وفى كتابه «الامام الشافعى وتأسيس الأيديوليوجية الوسطية «يظهر ابو زيد جذور المعادلة النهضوية العربية الحديثة التوفيقية المنكسرة عام ١٩٦٧ فى التراث العربى الاسلامى ، ولم يختر أبو زيد الشافعى اعتباطا بل لأنه الشافعي صاحب الفضل التاريخى فى تثبيت وترسيخ مبدأ جوهرى فحواه أن (الكتاب) يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التى وقعت أو يمكن أن تقع فى الحاضر والمستقبل، وهو المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى إلى الآن ودفع العقل العربى وراء لافتات التوفيقية والتلفيقية إلى عقل راكد ولا يبدع اذ يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات المشروعة وغير المشروعة.

وبالطبع لم يؤسس الإمام الشافعى هذا المبدأ للمرة الأولى أو لم يكن أول مؤسسيه ، بل أعتمد استقراره الضمنى فى بنية الثقافة العربية ثم أعطاه الشكل شبه النهائى الذى كفل له السيطرة والسيادة.

ودور الامام الشافعى يبدو شديد التعقيد. لأنه كالغزالى فى الفلسفة يزيل العقل بقوة النقل والابداع بالاتباع . فقد كان هاجسه الاساسى توسيع مجال النصوص لتضييق مجال العقل والنقد وحصر العقل فى حدود الذات. وهكذا يكون العقل كشفا لما هو موجود في (الكتاب).

وعلى هذا فالوسطية التى سقطت عام ١٩٦٧ لم تكن جمعا واعيا أو غير واع بتنافر المتناقضات بل كانت فى عمقها العميق مصوبة نحو أحد اطراف التناقض دون أن توحد بين العقل والفعل. ويعود بنا هذا المحور إلى ما سبق أن كتبه أبو زيد ضمن «مفهوم النص» ودراسته فى علوم القرآن حيث لم يهتم بالتفصيلات الجزئية بقدر ما رفع إلي رأس الاشكال قضية العلاقة المعقدة بين العقل والنص ليبرز سؤال المنهج أكثر مما يظهر سؤال الجزئيات.

إن مقدمة أبو زيد تختلف عن «مقال فى المنهج»، لأن أبو زيد لا يقصد من مقدمته قيادة العقل بل يقصد اعتبار الواقع معيارا للحكم: لكنهما يتلاقيان فى نقطة الالتقاء الثانية وهى أن المباحث العلمية التى يقدمان لها ليست تطبيقا للمنهج المسبق أو لم تطبق بعد المنهج بشكل متكامل.

ومن ناحية اخرى يبتعد ابو زيد كثيرا عن ديكارت ويقترب قليلا من طه حسين خصوصا فى رسالته الجامعية الأولى عن أبى العلاء المعرى التى نال بها شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية عام ١٩١٤ حيث يقول: «انما الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطية يُجَّودها الخطب والرسالة ينمقها الكاتب الاديب، كل أولئك نسيج من العلل الاجتماعية والكونية تخضع للبحث والتحليل خضوع المادة لعمل الكيمياء» مؤكدا أن أبا العلا هو ثمرة من ثمرات عصره قد عمل فى انضاجها الزمان والمكان والحالة السياسية والاجتماعية بل والحالة الاقتصادية والدينية.

لكن أبو زيد لم يخصص حتى اليوم كتابا أو عدة كتب لموضوع دراسته، وهو أصول تناول القرآن يبين فيه على نحو تفصيلي زمان النص ومكانه بدقائقة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أي ما ننتظره هو تخصيص العام وتشخيص الموضوعية. فنحن لا نستطيع ان نكتفي مثلا باعتبار البحث عن دين ابراهيم بحثا عن الهوية الخاصة للعرب وقد تهددتها مخاطر الاقتصاد وضيق الموارد التى تعتمد على المطر والشعب من جهة ، وعلى التجارة من جهة أخرى، وربما كان الجانب الذى يضعه ابو زيد حقه بين جوانب الواقع على نحو واضح هو اجانب الثقافى، أى أن ما قام به هو ازالة القطيعة بين الواقع بشكل عام وبين النص ، بل بين الثقافة وبين النص وخاصة بتوثيق العلاقات بين الشعر ، نص ثقافة ما قبل الاسلام وبين القرآن دون أن يتحول القرآن إلى نص غير القرآن. فاذا تعاجم عليكم شيء من القرآن، كما يقول القدماء،فعليكم بالشعر.

يحتوى فكر نصر أبو زيد اذن على نقد مضمر لأنصار «القطعية المعرفية» تلك المقولة التى شاعت فى الفكر المعاصر منذ جاستون باشلار إلى لويس آلتوسير وميشيل فوكو ثم المفكرين المعاصرين العرب من امثال محمد آركون ومحمد عابد الجابرى. وفى الأصل ليس المقصود من «القطعية» القطع مع الماضى فى سبيل الحاضر والمستقبل ، وإنما المقصود هو ازالة العقبات التى تعترض طريق العلم سواء أكان علما انسانيا أو علما طبيعيا. إلا أنها فى الفكر العربى المعاصر جمدت نفسها وحولت العلم إلى ماهية قائمة بذاتها مقطوعة الصلة عن الايديولوجيا التى تحولت

بدورها إلى ماهية قائمة بذاتها هى الاخرى.

القضية أذن بين الشعر وبين القرآن شديدة الدقة وليست وحيدة الجانب، كما ان الشعر والقرآن لا ينحصران فى حدود ثنائية الشكل والمضمون أو فى ثنائية الجوهر والمظهر، لأن الثقافة فى تحوّل معرفى مستمر دون توقف يتصل الشعر بالقرآن وينفصل عنه فى نطاق من التباين فى الوحدة والنشاط المتبادل، يقول نصر أبو زيد : «ان علاقة القرآن بالشعر تقوم فى جانب منها على (التماثل) وتقوم فى جانب آخر على المخالفة، إنها علاقة بدأت من المفاهيم والتصورات الاساسية فى الثقافة ».

وقد أدرك العرب الجاهليون والمسلمون الاوائل فيما يبدو زيف القطعية المعرفية بين الشعر وبين القرآن كما ادرك النقاد المعاصرون العلاقة القوية التى تربط الأدب بالنص الديني.

هوامش :

(١) عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث العلمى ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، ص ١٨٣ .

(٢) عبد الرحمن بدوى أحدث النظريات فى فلسفة التاريخ مجلة عالم الفكر ، المجلد الخامس ، العدد الأول ، أبريل ومايو ويونيو ، ١٩٧٤ ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٣) عبد الرحمن بدوى الزمان الوجودى ط٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ ، ص ١٥٣ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(٦) أدونيس الثابت . والمتحول بحث فى الإتباع والإبداع عند العرب ، ج٣ - صدمة الحداثة ، دار العودة ، بيروت ط ١ ، ١٩٧٨ .

(٧) محمود أمين العالم مفاهيم وقضايا إشكالية دار الثقافة الجديدة ، ط١ ، ١٩٨٩ ، ص ١٩٩ .

(٨) عبد الرحمن بدوى دفاع عن القرآن ضد منتقديه باريس ، دار الأونيسيتيه ، سلسلة إشلاميكا . ١٩٨٩ .

(٩) عبد الرحمن بدوى الزمان الوجودى مرجع سبق ذكره ، ص ١٥٥ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

(١١) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

(١٥) المرجع السابق .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٦٢ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ١٧١ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٧٣ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٢٢) المرجع السابق .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٢٤) أرسطو في الكون والفساد الكتاب الأول ، الفصل الثاني ، السطر ٣١٦ : ١٤ وما بعده .

(٢٥) أفلاطون ، طيماوس ترجمة الأب فؤاد جرجس بربارة وتحقيق وتقديم ألبير ريفو ، دمشق ، ١٩٦٨ .

(٢٦) أرسطو في السماء المقالة ٣ الفقرة ١ ، المقالة ٤ الفقرة ٤ .

(٢٧) أرسطو الفيزياء الكتاب السادس .

(٢٨) ليبنتز مبدأ الطبيعة والعناية الإلهية وأساسهما العقلي ، الفقرة ١٠ والمونادولوجيا ، الفقرتان ٥ ، ٨ .

(٢٩) ليبنتز المونادولوجيا الفقرة ٥٦ .

(٣٠) المرجع نفسه ، الفقرج ٥٧ .

(٣١) ليبنتز مبدأ الطبيعة مرجع سبق ذكره ، الفقرة ١ ، والمونادولوجيا ، الفقرتان ١ ، ٢ .

(٣٢) ليبنتز مبدأ الطبيعة مرجع سبق ذكره ، الفقرة ٨

والمونادولوجيا ، الفقرة ٨ .

(٣٣) ليبنتز خطاب الميتافيزيقا الفقرة ١٧ والفقرة ١٨ «والعدل الإلهى» الفقرتان ٦١ و ٣٤٥ .

(٣٤) ليبنتز خطاب الميتافيزيقا الفقرة ١٧ و «ملاحظةعلى الجزء العام من مبادئ ديكارت» الفقرة ٣٦ .

(٣٥) ليبنتز محاولات جديدة ١١ ، ٢٧ ، الفقرات من ٤ إلى ٦ .

(٣٦) ليبنتز العدل الإلهى الفقرة ٣٩٦ .

(٣٧) ليبنتز العدل الإلهى الفقرة ٨٩ .

(٣٨) ليبنتز خطاب الميتافيزيقا الفقرتان ٨ ، ١٣ .

هوامش :

(١) د . ناصيف نصار ، **طريق الإستقلال الفلسفي** ، سبيل الفكر العربي الحرية والإبداع ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٥ ، ص ٢٠ .

(٢) عبد الرحمن بدوي ، شوبنهور ، ط٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٥ ، ص٤٣ - ٤٤ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٤) المرجع السابق .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

(٩) عبد الرحمن بدوي ، **المثالية الألمانية** ، ٢١ شلنج ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٥ ، ص ٢١٦ (١٠) المرجع السابق

(١١) عبد الرحمن بدوي ، **موسوعة الفلسفة** ، الجزء الثاني ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط١ ، ١٩٨٤ ، ص ٣٩٠ .

(١٢) ديكارت ، **التأملات في الفلسفة الأولى** ، ترجمة : الدكتور عثمان أمين ، المطبعة الفنية الحديثة ، ط٤ ، ١٩٦٩ ، ص ١٠١ .

(١٣) عبد الرحمن بدوي ، **نيتشه** ، مكتبة النهضة المصرية ، ط٣ ، ١٩٥٦ ، ص د .

(١٤) د . ناصيف نصّار ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٣ .

(١٥) عبد الرحمن بدوي ، **نيتشه** ، مرجع سبق ذكره ، ص د.

(١٦) المرجع السابق ، ص ر .

(١٧) المرجع السابق ، ص ح - ط .

(١٨) المرجع السابق ، ص ط .

(١٩ أ) المرجع السابق ، ص ١٠ .

(١٩ب) المرجع السابق ، ص ٦٦ : « إن كل المواضع الموجودة بكتاب « ڤجنر في بايرويت » لا تتحدث إلا عن نفسي أنا وحدى وهى مواضع مهمة حاسمة من الناحية النفسية - وفى كل مكان يذكر النص فيه اسم ڤجنر يستطيع المرء أن يضع اسمي دون خجل ، اسمى أنا واسم زرادشت » .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٢٦ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

(٣٣) نيتشه ، العلم المسرور ،الفقرة ١٤٣ .

(٣٤) عبد الرحمن بدوي ، نيتشه ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٥ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٤٦ : « وعوامل هذا الإخلال الخارجية عديدة ، واولها « الآله » . » (٣٦) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٤٠) المرجع السابق ، ص ١٩٣ .

(٤١) المرجع السابق ، ص ١٩٤ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٤٣) المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

هوامش الفصل الأول (القسم الثانى) :

(١) عبدالرحمن بدوى ، **الزمان الوجودى** ، مرجع سبق ذكره ، ص ٤ .

(٢) مارتن هيدجر ، **زمان ووجود** ، دار نشر ماكس نيبير ، توبنجن ، ١٤٩٣، ص ٤ .

هوامش الفصل الثانى (القسم الثانى) :

(١) عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦ .

هوامش الفصل الثالث (القسم الثانى):

(١) عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٦ .

هوامش الفصل الرابع (القسم الثانى):

(١) عبدالرحمن بدوى : الزمان الوجودي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) مارتن هيدجر ، زمان ووجود ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٦٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٩٩.

(٦) المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

هوامش الفصل الخامس (القسم الثانى):

(١) عبدالرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١١٥ .

(٢) مارتن هيدجر ، زمان ووجود ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٤ .

(٣) عبدالرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١١٧ .

(٤) عبدالرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص ١١٩ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٥١ .

(٦) عبدالرحمن بدوى ، ربيع الفكر اليونانى ، ط٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٨ ، ص ١٣٨ .

هوامش الفصل السادس (القسم الثانى):

(١) موريس ميرلوبونتى ، **المرئى واللامرئى** ، ت د. سعاد محمد خضر ومراجعة الأب نيقولا داغر ، سلسلة المائة كتاب ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص١٤٤-١٤٦ . (مع التعديل فى الترجمة من جانبنا) .

(٢) ڤاستون بشلار ، **حَدْس اللحظة** ، تعريب رضا عزوز وعبدالعزيز زمزم ، مشروع النشر المشترك ، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) ، بغداد ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦ ، ص٢٢-٢٣ .

(٣) عبدالرحمن بدوى ، **الزمان الوجودى** ، مرجع سبق ذكره ، ص١٢٤ .

فهرس الكتاب

رقـــم الايـــــداع
٩٧/١٣٧٢٨

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى- الفجالة
ت : ٥٩٠٤٦٩٦ - القاهرة